

EVIDENSSIN VOIMA JA HEIKKOUS
Evidentialismin ja fideismin välinen ristiriita
Richard Swinburnen ja D. Z. Phillipsin
ihmeargumentaatiossa

Satu Hietanen
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2019

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattisen teologian laitos	
Tekijä – Författare Satu Hietanen			
Työn nimi – Arbetets titel Evidenssin voima ja heikkous. Evidentialismin ja fideismin välinen ristiriita Richard Swinburnen ja D.Z. Phillipsin ihmeargumentaatioissa.			
Oppiaine – Läroämne Uskonnonfilosofia			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu	Aika – Datum 29.4.2019	Sivumäärä – Sidoantal 92	
<p>Tiivistelmä – Referat</p> <p>Tutkimuksessa tarkastellaan evidentialismin ja fideismin välistä ristiriitaa kristillisiä ihmeitä puolustavassa filosofisessa argumentaatioissa vertailemalla keskenään vahvaa evidentialismia edustavan Richard Swinburnen ja fideististä traditiota edustavan D.Z. Phillipsin ihmeargumentaatiota. Tutkimus keskittyy siihen, voidaanko ihmeiden ajatella olevan potentiaalista evidenssiä teismien puolesta ja pitäisikö niitä lainkaan tarkastella sellaisessa kontekstissa, jossa pohditaan tällaista evidenssiä, vai onko niillä jokin muu rooli uskonnollisen ihmisen suhteessa maailmaan tai hänen elämänmuodossaan? Tutkimusmetodi on filosofinen käsite- ja argumentaatioanalyysi.</p> <p>Ihme voi olla mikä tahansa odottamaton tapahtuma, tieteen lakien kanssa ristiriidassa oleva erittäin epätavallinen tapahtuma, jonkinlainen häiriö tai keskeytys luonnon tavanomaisen järjestyksen kulussa tai tapahtuma, joka ylittää luonnon produktiivisen, tuotantokykyisen voiman. Tyypillisesti ihmeen käsitteellä on uskonnollista sisältöä. Evidentialistisella tavalla ajateltuna ”ihme” pitäisi pystyä todistamaan tieteellisillä menetelmillä. Fideistisellä tavalla ajateltuna ihmeet eivät vaatisi taustakseen tieteellistä todistelua, vaan niiden ontologinen status olisi enemmänkin arvioitava muulla tavalla.</p> <p>Vaikka Swinburne on pidetty klassisena teistinä ja Phillipsiä ei, teistinen paradigma toimii molempien ihmeargumentaatioissa taustaoletuksena, vaikkakin eri tavoin. Swinburnelle kaitseminen sisältää Jumalan intervention ihmeinä, Phillipsille ihme on Jumalan ilmoitusta. Merkittävä eroavuus koskee luonnonlakiajattelua. Swinburnelle luonnonlain ”rikkomisen” käsite on täysin johdonmukainen, kun taas Phillipsille luonnonlaeissa ei ole mitään ”rikkomista” eivätkä ihmeet ”riko” luonnonlakeja. Molempien ajattelussa luonnonlakeja voidaan kuitenkin tulevaisuudessa muokata.</p> <p>Phillipsin Wittgenstein-vaikutteinen ajattelu ilmenee ihmeargumentaatioissa keskittymisenä kieleen, sen viittaavuuksiin ja merkityksiin, sanat eivät kylliksi pysty selittämään tapahtumia. Swinburne tunnustaa uskonnon voivan kyllä löytää merkityksiä kielipeleistä, mutta ajattelee, etteivät kielipelit mitenkään ennusta noita tapahtumia eikä niiden tapahtumien esiintymisestä mitenkään seuraa niiden totuus. Swinburnen on lisäksi ajateltu edustavan teodikeapyyrkimystä ja Phillipsin vastaavasti antiteodikeaa.</p> <p>Yksi Swinburnen ja Phillipsin perustavimmista eroavuuksista on suhtautuminen subjektiivisen uskonnollisen kokemuksen muodostamaan evidenssiin. Phillipsin mielestä subjektiivisuutta ei pitäisi liittää totuuteen, vaan objektiivisuus. Swinburnen mukaan taas oma, subjektiivinen evidenssi on painavampaa kuin jonkun toisen esittämä evidenssi. Esimerkiksi kristillisillä ihmeillä voi hyvin olla uskovien elämässä tai elämänmuodossa autonominen, tavallisesta poikkeava sekä syvempi merkitys ja rooli. Evidentialismin ja fideismin vertailu asettuu yhteismitattomuudessaan kuitenkin hankalaan positioon; ihmeitä puolustava evidenssi on voimakasta sille, joka uskoo ja heikkoa sille, joka ei usko.</p>			
Avainsanat – Nyckelord evidentialismi, fideismi, ristiriita, ihmeet, Swinburne, Phillips			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällys

1. Johdanto.....	1
1.1 Tutkielman aihepiiri – kristilliset ihmeet evidentialismissa ja fideismissä ...	1
1.2 Tutkimustehtävä	7
1.3 Aikaisempi tutkimus	8
1.4 Metodi.....	9
2. Ihmeet	10
2.1 Ihmeet	10
2.1.1 Ihmeen käsite	10
2.1.2 Humer ihmeen määritelmä.....	11
2.2 Ihmeargumentit.....	13
2.2.1 Ihmeitä puolustava argumentaatio	13
2.2.2 Ihmeitä vastustava argumentaatio.....	14
2.3 Luonnonlait.....	15
2.3.1 Luonnonlain käsite.....	15
2.3.2 Luonnonlakien rikkominen.....	18
2.3.3 Sattuma	23
2.4 Determinismi ja indeterminismi	25
2.4.1 Determinismi	25
2.4.2 Indeterminismi	27
2.5 Ihmeet Jumalan onnipotenssin ja omniskiennsin ilmentymänä.....	30
2.5.1 Onnipotenssi	30
2.5.2 Omniskiennsi	33
3. Evidentialismi	37
3.1 Evidentialismi	37
3.2 Richard Swinburne (1934–).....	41
3.3 Richard Swinburnen ihmeargumentaatio	44
3.3.1 Poikkeukselliset yhteensattumat ja uskonnollinen merkitys	44
3.3.2 Jumala rikkoo luonnonlakeja tehdessään ihmeitä.....	45
3.3.3 Historiallinen evidenssi	47
3.3.4 Näennäinen muisto	50
3.3.5 Kristillinen ilmoitus	50
4. Fideismi	51
4.1 Fideismi	51
4.2 D. Z. Phillips (1934–2006)	54
4.3 Wittgensteinilainen fideismi ja Phillips fideistinä?	57
4.4 D. Z. Phillipsin ihmeargumentaatio.....	60

4.4.1 Ei-selittävät sanat	60
4.4.2 Avoimen oven epistemologia.....	63
4.4.3 Luonteeltaan selittämättömät tapahtumat	65
5. Evidentialismin ja fideismin välinen ristiriita	67
5.1 Evidenssin voima ja heikkous.....	68
5.2 Uskonnollinen kieli ja ihmeet	74
5.4 Swinburnen teodikea ja Phillipsin antiteodikea	77
5.5 Määrääkö uskonnollinen kokemus ihmeiden todistusvoiman?	81
6. Johtopäätökset.....	85
Lähde- ja kirjallisuusluettelo.....	92

1. Johdanto

1.1 Tutkielman aihepiiri – kristilliset ihmeet evidentialismissa ja fideismissä

”Maria seisoj haudan ovella ja itki. Siinä itkiessään hän kurkisti hautaan ja näki, että siinä, missä Jeesuksen ruumis oli ollut, istui kaksi valkopukuista enkeliä, toinen pääpuolella ja toinen jalkopäässä. Enkelit sanoivat hänelle: ”Mitä itket, nainen?” Hän vastasi: ”Minun Herrani on viety pois, enkä tiedä, minne hänet on pantu.” Tämän sanottuaan hän kääntyi ja näki Jeesuksen seisovan takanaan, mutta ei tajunnut, että se oli Jeesus. Jeesus sanoi hänelle: ”Mitä itket, nainen? Ketä sinä etsit?” Maria luuli Jeesusta puutarhuriksi ja sanoi: ”Herra, jos sinä olet vienyt hänet täältä, niin sano, minne olet hänet pannut. Minä haen hänet pois.” Silloin Jeesus sanoi hänelle: ”Maria.” Maria kääntyi ja sanoi: ”Rabhuuni!” - se on hepreaa ja merkitsee: opettajani. Jeesus sanoi: ”Älä koske minuun. Minä en vielä ole noussut Isän luo. Mene sinä viemään sanaa veljilleni ja sano heille, että minä nouse oman Isäni ja teidän Isänne luo, oman Jumalani ja teidän Jumalanne luo.” Magdalan Maria riensi opetuslasten luo ja ilmoitti: ”Minä olen nähnyt Herran!” Sitten hän kertoi, mitä Herra oli hänelle sanonut.” (Joh. 20:10–17)

Uuden testamentin evankeliumien mukaan Jeesus Nasaretilainen nousi kuolleista kolmantena päivänä siitä, kun hänet oli ristiinnaulittu. Jeesus oli kuollut Golgatalla, mutta muutamat naiset löysivät hänen hautansa tyhjänä ja jotkut hänen seuraajistaan näkivät hänet uudelleen elossa. Kristinuskon ei kuitenkaan syntynyt tyhjän haudan traditiosta, vaan *ilmestyskokemuksista*, kohtaamisista ylösnousseen Jeesuksen kanssa. Nämä *pääsiäisvisiot* olivat olennainen alku syyssä varhaisimpien seurakuntien syntyyn. Niissä Jumalan ihmeelliset teot luomakunnassa tulivat julki lopullisesti: Jumala oli herättänyt Jeesuksen eloon kaikista kuolleista ensimmäisenä ja hänen lunastustyönsä ansiosta ihmiset olivat vapautuneet kuoleman ja pahan vallasta.¹ Jeesuksen ylösnousemus on paitsi kristinuskon keskeistä ydinsanomaa, myös yksi maailman tunnetuimmista ihmeistä.

Kertomukset Jeesuksen elämästä sisältävät alusta lähtien paljon ihmeisiin viittaavaa ainesta. Jeesus tekee outoja ja hämmästyttäviä asioita: parantaa sairauksia ja vammoja, kävelee veden päällä, rauhoittaa myrskyn ja muuttaa häissä veden viiniksi. Lisäksi ainakin Lasaruksen kuolleista herääminen liitetään Jeesukseen. Viimeinen ihme jättää lopuksi kaikki aikaisemmat ihmeet varjoonsa: Jeesuksen oma ylösnousemus useita päiviä hänen ristiinnaulitsemisensa ja hautaamisensa jälkeen.²

¹ Räisänen 2011, 42–43. Jeesuksen ylösnousemuksesta käsitellään seuraavissa Uuden testamentin tekstijaksoissa: Joh. 20:10–17, Matt. 28:5–10, Mark. 16:9, Luuk. 24:12–18, Ap.t. 2:24 ja 1. Kor. 6:14.

² Mavrodes 2009, 304.

Jeesuksen oudot teot herättivät silminnäkijöissä pelonsekaista kunnioitusta ja hämmästyä. Ihmeet toivat hänelle mainetta ja vetivät suuria joukkoja kaikkialle, missä hän kulki. Ihmetraditio ei kuitenkaan ole peräisin Jeesukselta tai evankeliumien kirjoittajilta, vaan se oli jo olemassa sen juutalaisen perinteen sisällä, jonka kontekstissa Jeesus eli ja toimi. Heprealaiset pyhät kirjoitukset sisältävät paljon kertomuksia profeettojen tekemistä ihmeellisistä asioista menneinä aikoina.³

Ihmeen käsite on vaikeasti tavoitettava ja se ikään kuin väistää määritelmiä. ”Ihme” kuvailee arkipäivän kielenkäytössä melkein mitä tahansa *odottamatonta tapahtumaa* tai se voi olla jokin tietty *erittäin epätavallinen tapahtuma*. Tyypillisesti ihmeen käsite saa *uskonnollista* merkityssisältöä. Filosofit ovat vuosisatoja kiistelleet ihmeen määritelmästä ja sen olemuksesta ja tietenkin siitä, tapahtuuko ihmeitä ja ovatko ne ylipäättään mahdollisia. Lisäksi huolimatta ”maallistumisen ajasta” moni uskoo edelleen ihmeisiin ja yliluonnolliseen tai selittämättömiin asioihin.⁴

Kun uskonnollisessa kontekstissa tapahtuu sellaista, mitä tiede ei voi selittää, esimerkiksi kristillinen ”ihme”, mitä nämä tapahtumat oikeastaan todistavat ja pitäisikö niiden todistaa jotakin? *Fideismin* (lat. *fides*, ”usko”) ajatus on, että uskonnollisia näkemyksiä ei voida arvioida rationaalisesti eikä järkipäisesti. Tiettyjen totuuksien käsittäminen on mahdollista vain luopumalla järkipäisestä tieteellisestä ajattelusta ja luottamalla pelkkään uskoon. Tällainen määrittely on mitä suurimmassa määrin formaalinen eli muodollinen, sillä fideismin filosofinen uskottavuus ja termin oikea sovellettavuus/sisältö riippuvat siitä, minkälaisia merkityksiä käsitteet ”usko” ja ”järki” saavat.⁵ Fideistisellä tavalla ajateltuna esimerkiksi ihmeet eivät vaatisi taustakseen tieteellistä todistelua, vaan niiden ontologinen, tieto-opillinen status olisi enemmänkin arvioitava muulla tavalla.

Evidentialismina tunnetun uskonnonfilosofian perinteen mukaan uskonnolliset käsitykset ovat todellisuutta koskevia väitelauseita, joita voidaan ja pitää arvioida samanlaisilla yleisillä tiedollisilla kriteereillä kuin mitä tahansa

³ Mavrodes 2009, 305. Heprealaiset pyhät kirjoitukset kattavat suurin piirtein nykyisen kristittyjen Vanhan testamentin.

⁴ Nagasawa 2017, xv–xvii ja 17–18. Peterson et al. 2003, 173. Taylor 2007, 773. Nagasawa viittaa Yhdysvaltain osalta 2013 *Harris Poll* -tutkimukseen, jonka mukaan 72% uskoi ihmeisiin. Iso-Britannian osalta *ComRes:n*, *CTCV:n* ja *Theos in 2013:n* tutkimusten mukaan 77% uskoi, että elämässä on asioita, joita ei voi selittää esimerkiksi tieteen keinoin ja 59% uskoi ihmeisiin.

⁵ Amesbury 2017. Koistinen 2001, 10–11. Kojonen 2016, 27. Pihlström 2001, 35–38. Purtill 1989 (1978), 189–190.

tieteellisiä teorioita. Evidentialistisella tavalla ajateltuna uskova ajattelee ”epätieteellisesti” luonnonlakien voivan joskus rikkoutua, vaikka se on evidentialismin näkökulmasta mahdotonta, koska luonnonlait eivät salli poikkeuksia.⁶ Evidentialistisella tavalla ajateltuna ”ihme” pitäisi pystyä todistamaan tieteellisillä menetelmillä ja toistettavilla kokeilla. Esimerkiksi kristillisen ihmeen olemus kuitenkin väistää tällaisen evidentialismin vaatimuksia.

Charles Taliaferro on todennut, että ihmeargumentaatio ei ole enää viime vuosikymmeninä ollut filosofien keskuudessa niin suosittua kuin joskus aikaisemmin, koska uskottavia ”ihmekandidaatteja” on nykyään melko vähän ja toisaalta *naturalistinen* suuntaus on saavuttanut vahvan aseman. Naturalismilla ei ole nykyfilosofiassa täysin tarkkaa merkitystä, mutta se pyrkii yhdistämään tieteen ja filosofian. Ihmeelliset tapahtumat onkin viime aikojen filosofiassa enemmänkin tulkittu *uskonnon sisäisiksi* tapahtumiksi tai *osaksi uskonnollista kokemusta*.⁷

Sekä jyrkkä että liberaalimpi naturalismi kuitenkin *poissulkevat* yliluonnolliset entiteetit eli oliot ja prosessit, tapahtumasarjat sekä privilegoidut episteemiset voimat kuten intuition sekä mystiikan. Yhteistä on myös *konstitutiivinen materialismi*, näkemys siitä, että kaikki mikä on tai tulee olemaan olemassa, koostuu materiasta eli aineesta tai on sidottu materiaaliin rakenteisiin niin kuin mieli on yhteydessä aivoihin tai mahdolliset tulevaisuudet ovat yhteydessä tämänhetkisiin todellisuuksiin. Lisäksi naturalismi tarjoaa vaihtoehdon teismille, jonka kanssa se silti jakaa etsinnässään suunnan ulkoa sisäänpäin.⁸

Teismi tarkoittaa valistusajalla syntynyttä uskonnonfilosofista näkemystä, jonka mukaan Jumala on olemassa. Teistisellä tavalla ajateltuna uskonnon filosofinen ydin on usko Jumalaan tuonpuoleisena, normaalin aistikokemuksen ylittävänä oliona. Teistisessä filosofiassa asiat saavat määreensä suhteessa Jumalan valtaan ja tietoon. Myös kertomukset ihmeellisistä kokemuksista viittaavat usein Jumalan tietämykseen. Teistinen paradigma on länsimaisessa ajattelussa niin vaikutusvaltainen, sisäänrakennettu ajattelutapa, että myös

⁶ Forrest 2017. Pihlström 2001, 31–34. Pihlström 2010, 12. Pihlström kirjoittaa, että viime vuosikymmeninä uskonnonfilosofiassa on esiintynyt sekä *teistisiä* (kuten tieteellisten uskomusten, myös uskonnollisten uskomusten tueksi voidaan löytää evidenssiä) että *ateistisiä* (uskonnollisten hypoteesien tueksi ei löydy riittävästi evidenssiä tai että tuo evidenssi voidaan muutenkin selittää) evidentialismin muotoja.

⁷ Gregersen & Stenmark 2016, 5. Papineau 2016. Taliaferro 1998, 374. Marty & Taliaferro 2010, 17. Taliaferro 1998 kirjoittaman huomion (jonka mukaan ihmeargumentaatio ei ole enää niin suosittua) jälkeen 2010-luvun puolenvälin jälkeen on kuitenkin jälleen alkanut ilmestyä uutta, ihmeaiheista filosofista pohdintaa. Näistä esimerkkeinä Yujin Nagasawa 2017 ja Timothy McGrew 2019.

⁸ Gregersen & Stenmark 2016, 2–5.

uskontokritiikki muotoillaan tavallisesti suhteessa teismiin. Metodologian näkökulmasta esimerkiksi teistinen uskonnontulkinta toimii ateistisen uskonnonfilosofian *taustaoletuksena*.⁹

Ateismi määritelläänkin tyypillisesti suhteessa teismiin. Se ajatellaan usein uskomukseksi, ettei Jumalaa ole olemassa ja monet käsittävätkin ateismin juuri tällä tavalla määriteltynä. *Agnostismissa* yksilö ei usko eikä ole uskomatta Jumalan olemassaoloon. Agnostikko on pohtinut väitettä Jumalan olemassaolosta, mutta ei usko, että se on totta tai että se ei ole totta. Siten agnostisismi määritellään usein sekä filosofiassa että sen ulkopuolella agnostisimin psykologisena olotilana eikä niinkään väitelauseena tai periaatteena.¹⁰

Uskontokritiikki vetoaa yleensä luonnontieteisiin, luonnonlakeihin ja siihen, miten uskonnollinen usko on joutunut väistymään tieteellisen maailmankuvan tieltä. Ihmeitä ei voi tapahtua ja kaikkea hallitsevat luonnonlait. Tieteen ja uskonnon välinen ristiriita käsittelee itse asiassa niiden *todistusvoimaa*. Uskontokriitikoiden väitteet eivät silti sellaisinaan toimi todisteina uskonnollista uskoa vastaan. Evidentialismistakaan ei suoraan seuraa ihmeargumentaation hylkääminen tai uskontokritiikki, sillä ihmeet voisivat hyvin olla evidenssiä, todistusaineistoa teismien puolesta. Lisäksi evidentialismi on teismi – ateismi -keskustelun kannalta neutraalia.¹¹

Vaarana ovat ensinnäkin *normatiiviset* arviot, ajatukset siitä milloin esimerkiksi ”ihmeen” kaltaisia uskonnollisia käsitteitä käytetään oikein ja milloin väärin. Vaarana voi myös olla uskonnollisten käsitteiden *aitouden* arvioiminen. Toiseksi *relativismi* kiistää, että järki tai tosiseikat voisivat osoittaa joitakin yleisiä, kaikkia koskevia periaatteita. Relativismin alkuoletus on, että todellisuutta koskevan käsityksen totuus riippuu sen oikeuttamisen viitekehyksestä, näkökulmasta tai kielipelistä, jossa tuo käsitys on syntynyt ja jonka piirissä sitä puolustetaan. Maltillisestakin relativismista seuraa myös jonkinlainen idealismi tai konstruktivismi, sillä todellisuus ajatellaan ihmisen luomuksena. *Relativismin argumentatiivinen umpikuja* tunnetaan jo antiikin ajoilta: Relativismin puolustaminen pelkän relativismin avulla on ongelmallista. Kristillinen Jumala kuitenkin on määritelmällisesti yli-inhimillinen ja täydellinen olento ja

⁹ Koistinen 2003, 95–96. Rowe 2009, 16. Taliaferro 1998, 106.

¹⁰ Draper 2017. Martin 2010, 20–21. Kr. *a*, ”ilman” ja *theos*, ”jumala”. Draper ja Martin ovat molemmat sitä mieltä, että ateismin a-etuliite on ymmärrettävä negaationa eikä jonkin puuttumisena. Siksi ainakin filosofiassa se tulisi heidän mielestään tulkita väittämänä, että Jumalaa ei ole olemassa tai vielä laajemmin tulkittuna, että mitään jumalia ei ole olemassa.

¹¹ Pihlström 2010, 1112.

sellaisenaan koko muun todellisuuden syy ja *Luoja* eikä voi olla inhimillinen konstruktio.¹²

Relativismin äärimmäisen muodon, *solipsismin* minä-sentrinen maailma on metafyyysisesti riippuvainen yksinomaan ”minun” kokemuksistani ja ajattelustani. Solipsismi on luonteeltaan filosofinen abstraktio, mutta se aktuaalistuu käytännön ongelmaksi, kun pohditaan elämäkatsomuksellisen keskustelun ehtoja ja mahdollisuuksia.¹³ Ihmekeskustelussa solipsismin ongelma aktuaalistuu esimerkiksi filosofisena kysymyksenä siitä, onko ihmedialogi aidosti mahdollista.

Yksi uskonnonfilosofian perustava ongelma on kysymys uskon ja järjen suhteesta. Tähän keskusteluun liittyy myös fideismin ja evidentialismin välinen *evidenssin* ontologista, tieto-opillista statusta eli asemaa koskeva ristiriita. Kysymys uskonnolliselta uskolta edellytettävän *rationaalisuuden ehdoista* liittyy myös evidentialismin ja fideismin väliseen vastakkainasetteluun.¹⁴

Viime vuosikymmeninä näiden teemojen filosofisessa käsittelyssä painopiste on siirtynyt uskon järkevyyden pohdinnasta kohti kysymystä siitä, *minkälaista järkevyyttä* uskolta on mahdollista edellyttää. Rationaalisuuden käsite vaikuttaa itse asiassa nykyfilosofian valossa erittäin *monimerkityksiseltä*. Tämä kehitys liitetään usein filosofisen ajattelun postmodernisoitumiseen.

Uskonnollisista ihmeistä käyty filosofinen keskustelu muistuttaa älykkäästä suunnittelusta käytyä keskustelua siinä, että keskustelun fokus, keskipiste liikkuu vaihtelevasti empiirisen eli kokemuseräisen todistamisen ja toisaalta filosofisen ja teologisen argumentaation piirissä.¹⁵

Fideistisellä tavalla ajateltuna uskonnolliset uskomukset eivät ole välttämättä irrationaalisia vain siksi, että rationaalisuus rajoittuisi pelkkään

¹² Launis 2010, 253. Pietarinen & Poutanen 2005, 100. Pihlström 2010, 17–18. Pihlström 2013, 163–169. Vainio & Visala 2011, 50–53. Eettinen relativismi on erotettava kulttuurirelativismista ja toisaalta moraalikysymyksiin kantaa ottavasta normatiivisesta relativismista. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä kaikkia relativismin muotoja, joita voidaan erottaa satoja.

¹³ Pihlström 2002, 267–268. Pihlström 2010, 18–19 ja 173–175.

¹⁴ Ala-Prinkkilä 2014, 13–15. Pihlström 2018, 227.

¹⁵ Ala-Prinkkilä 2014, 13. Kojonen 2016, 1–2. Ala-Prinkkilä kirjoittaa, että Simo Knuuttilan mukaan rationaalisuuden käsitettä on kohdannut samanlainen merkityksen itsestäänselvyyden himmeneminen, jota Alasdair McIntyre on kuvannut moraalikäsitteiden yhteydessä. Postmodernismissa modernin ajattelun perusoletukset kyseenalaistetaan ja järkevyyden eli rationaalisuuden universaaliuden asemesta painotetaan sen *partikulaarisuutta* eli hajaantuneisuutta. Kojonen kirjoittaa, että aihepiiristä usein käyty poleeminen, korostetun väittelyhakuinen ja kiistelevä keskustelu saattaa kuitenkin vaikeuttaa itseasiallisen argumentaation todellisen luonteen ymmärtämistä. Hän viittaa esipuheessaan Nathaniel C. Comfortiin, jonka mukaan ”Anti-darwinistit ja antikreationistit ovat siinä samaa mieltä, että ahdasmieliset, uskonnolliset fanaatikot ja jyrkän oikeaoppiset tiedemiehet on usutettu toistensa kimppuun. Kumpi puoli olikaan kumpi, riippuu siitä, ketä sattuu lukemaan”. Kriitikot ja puolustajat selittävät usein vastapuolen uskomuksia ideologisen, aatteellisen ja uskonnollisen puolueellisuuden avulla.

tieteeseen. Pikemminkin fideismissä ajatellaan, että uskonnollisten uskomusten rationaalisuutta pitäisi verrata *suhteiden rationaalisuuteen ja elämänmuodon rationaalisuuteen* eikä tieteellisten teorioiden rationaalisuuteen. Juuri tässä mielessä myös henkilökohtaiset kokemukset ja pragmaattinen pohdinta voivat vaikuttaa uskonnollisten uskomusten rationaalisuuteen.¹⁶

Mikään väitetty ihme ei ole saanut osakseen enempää huomiota kuin Jeesuksen ylösnousemus. Historiallisen evidenssin vahvuudesta vallitsee kuitenkin eriäviä mielipiteitä, samoin näiden tapahtumien ja rationaalisten uskomusten suhteesta. Paljon on keskusteltu siitä, uskoivatko opetuslapset tai varhainen kirkko todella oikeasti, että Jeesus oli noussut kuolleista ja ilmestynyt monille. Ylösnousemuskertomuksista on lisäksi vain vähän minkäänlaista evidenssiä. Evidenssi on paikoin keskenään ristiriitaista ja vaikka Jeesuksen opetuslapset ehkä uskoivat Jeesuksen nousseen kuolleista ja vaikka se muutti heitä niin radikaalisti, että he olivat valmiita marttyyrikuolemaan, se ei sinänsä lisää ylösnousemuksen todellisen tapahtumisen todennäköisyyttä.¹⁷

Evidenssikeskustelu tuottaa kysymyksiä. Minkälainen evidenssi on relevanttia? Kuinka vahvalla evidenssillä voidaan päättää, että tapahtuma on tapahtunut? Kuka voi päättää tällaisista määrittelyistä? On mahdollista ajatella, että Jeesuksen ylösnousemuksen puolesta puhuva evidenssi on niin vahvaa, ettei asioista perillä oleva henkilö voi mielekkäästi kieltää sen tosiasiallista tapahtumista. Toisaalta on yhtä mahdollista ajatella, että historiallinen evidenssi on niin heikkoa, että ”rationaalisen henkilön ei pitäisi uskoa väitteitä siitä, että Jeesus nousi kuolleista”.¹⁸

On mahdollista ajatella, että ylösnousemuksen puolesta puhuva evidenssi ei ainoastaan ole erittäin vahvaa, vaan että on *erittäin epätodennäköistä* pystyä selittämään tapahtumat jotenkin muutoin kuin jumalallisen intervention avulla. Toisaalta on mahdollista olettaa, että Jeesuksen ylösnousemus on tapahtunut, mutta samalla rationaalisesti kieltää, että Jumala on saanut sen aikaan (ihme). Aivan yhtä uskottavaa olisi, että ylösnousemus olisi ollut vielä tähän mennessä tuntemattomien, ei vielä täysin ymmärrettyjen luonnonlakien toimimisen seurausta.¹⁹

¹⁶ Kojonen 2016, 27.

¹⁷ Peterson et al. 2003, 188.

¹⁸ Peterson et al. 2003, 188.

¹⁹ Peterson et al. 2003, 188. Esim. Habermas, Davis ja Martin.

Kuka on oikeassa? Näistä kysymyksistä ei vallitse mitään yhteisymmärrystä, mutta suurin osa filosofiasta ajattelee, että evidenssin ja maailmankatsomusten välisestä episteemisestä suhteesta on ehdottoman välttämätöntä käydä vakavaa keskustelua. Esimerkiksi Peterson et al:n mukaan Jeesuksen ylösnousemus on paras selitys tosiasioille, vaikka muita selityksiä tapahtumille ei voidakaan osoittaa mahdottomiksi. Periaatteessa ei myöskään ole mitään esteitä, etteikö teisti voisi perustellusti uskoa, että ihmeitä voi tapahtua tai että ihmeitä on tosiasiallisesti tapahtunut.²⁰

Tieteellisten ja uskonnollisten väitteiden logiikka ja luonne eroavat ratkaisevalla tavalla toisistaan. Siksi ajatellaan, että uskonnollisten väitelauseiden totuutta tai epätotuutta ei voi tai tule perustella samalla tavoin kuin tieteellisiä väitteitä. Filosofisten jumalatodistusten esittäminen uskonnollisen uskon puolesta on osoitus uskon luonteen väärinymmärtämisestä. Fideismi variaatioineen on ollut suosittu positio varsinkin Kantin jälkeisessä protestanttisessa ajattelussa. Nykykeskustelussa wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian tunnetuin edustaja on ollut **D.Z. Phillips**, jonka ihmeargumentaatiota tässä tutkimuksessa käsitellään.²¹

Rationalistisia, järkeisopillisiä teorioita voidaan ajatella sen mukaisesti, minkälaisen maailmankatsomuksellisen kannan ne ottavat. Voidaan puhua ateistisista, agnostisista ja teistisistä teorioista. *Vahvan teistisen evidentialismin* taustalla on perinteinen tomistinen luonnollinen teologia, jonka mukaisesti Jumalan olemassaoloa ja hänen ominaisuuksiaan koskevat väitteet ovat todistettavissa.²² Tällaista *vahvaa evidentialismia* edustaa nykykeskustelussa **Richard Swinburne**, jonka ihmeargumentaatiota tässä tutkimuksessa verrataan fideismia edustavan D.Z. Phillipsin ihmeargumentaatioon.

1.2 Tutkimustehtävä

Tutkimuksen tarkoitus on pohtia evidentialismin ja fideismin välistä ristiriitaa kristillisiä ihmeitä koskevassa ja puolustavassa filosofisessa argumentaatiossa. Tutkimus keskittyy siihen, voidaanko ihmeiden ajatella olevan potentiaalista evidenssiä teismin puolesta ja pitäisikö niitä lainkaan tarkastella sellaisessa

²⁰ Peterson et al. 2003, 188 ja 190.

²¹ Koistinen 2001, 10–11. Koistinen 2014, 12. ”Wittgensteinilainen uskonnofilosofia” viittaa Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta vaikutteita saaneisiin uskonnonfilosofoihin. Tunnetuimpia fideistejä ovat olleet Karl Barth, Søren Kierkegaard, Rush Rhees, Norman Malcolm ja Peter Winch. Joskus puhutaan myös ”wittgensteinilaisesta fideismistä”, joka on peräisin Kai Nielsenin 1967 kirjoittamasta artikkelista.

²² Koistinen 2001, 11.

kontekstissa, jossa pohditaan tällaista evidenssiä, vai onko niillä jokin muu rooli uskonnollisen ihmisen suhteessa maailmaan tai hänen elämänmuodossaan.

Tutkimuksessa tarkastellaan vertailevasti vahvaa evidentialismia edustavan Richard Swinburnen ja toisaalta evidentialismin vastaista fideististä traditiota edustavan uskonnonfilosofin D.Z. Phillipsin ihmeargumentaatiota. Vaikka ihmeet ovat olleet merkittävässä asemassa monissa teistisissä uskonnoissa, tässä tutkimuksessa käsitellään ihmeitä vain kristinuskon kontekstissa.

1.3 Aikaisempi tutkimus

Richard Swinburne ja D. Z. Phillipsia ja heidän filosofista tuotantoaan käsittelee suuri määrä kotimaista ja ulkomaista tutkimuskirjallisuutta. Heidän kirjoituksiaan on kommentoitu lukuisissa artikkeleissa ja monografioissa ja useita heidän käsittelemiään filosofisia aiheita on pidetty niin hedelmällisinä, että niistä on syntynyt pitkiä vastineiden ketjuja. Swinburnen ja Phillipsin filosofisen tuotannon pohjalta on tehty myös useita koti- ja ulkomaisia opinnäytteitä.

Jouko Ala-Prinkkilä on tutkinut Richard Swinburnen käsitystä kristillisen teismin rationaalisuudesta väitöskirjassaan *Todennäköisin vaihtoehto – Richard Swinburnen käsitys kristillisen teismin rationaalisuudesta* 2014. Olen myös käyttänyt Timo Koistisen D. Z. Phillipsin ja Richard Swinburnen tuotantoa koskevaa tutkimusta ja erityisesti hänen teoksiaan *Usko ja tiedollinen oikeutus* vuodelta 2001 sekä *Kontemplatiivinen filosofia* vuodelta 2014.

Ihmeistä ovat 2010-luvulla kirjoittaneet esimerkiksi Yujin Nagasawa (*Miracles* 2017) ja Timothy McGrew (artikkeli *Miracles* 2019). Olen käyttänyt myös George Mavrodesin *Miracles*-artikkelia vuodelta 2009. Ari Savuoja on väitellyt 2007 aiheesta *Mikä on ihme ja mitä ihmeistä voidaan tietää? Keskustelu ihmeistä uusimmassa englanninkielisessä uskonnonfilosofiassa*.

Determinismi – indeterminismi -problematiikan osalta olen käyttänyt Rope Kojosen 2016 ilmestynyttä *The Intelligent Design Debate and the Temptation of Scientism* -tutkimusta, Aku Visalan *Vapaan tahdon filosofia* -tutkimusta vuodelta 2018 sekä Riku Jutin *Johdatus metafysiikkaan* -tutkimusta vuodelta 2001.

Evidentialismia ja fideismia käsittelee niin ikään suuri määrä filosofista tutkimusta. Edellä jo mainittujen tutkimusten lisäksi olen käyttänyt Olli-Pekka Vainion *Beyond Fideism: negotiable identities* -tutkimusta vuodelta 2016 ja Timo Koistisen ja Sami Pihlströmin monia aiheeseen liittyviä artikkeleita ja tutkimuksia.

1.4 Metodi

Uskonnonfilosofiassa sovelletaan filosofisia tutkimusmenetelmiä uskontoon liittyvien ilmiöiden ja asioiden kriittiseen arviointiin ja tutkimukseen. Vaikka uskonnonfilosofiaan liittyy monia eri lähestymistapoja, siinä keskitytään erityisesti *filosofiseen käsite- ja argumentaatioanalyysiin*, teologisten ja uskonnollisten käsitteiden merkityksiin ja niiden ymmärtämisen kautta syntyneiden näkemysten *perusteltavuuteen*.²³ Tässä tutkimuksessa sovelletaan filosofisen käsite- ja argumentaatioanalyysin menetelmiä.

Ymmärtäminen ja kuvaileminen ovat filosofian keskeisiä tehtäviä. Filosofia kysyy epistemologisia, ontologisia ja eettisiä kysymyksiä ja yrittää löytää kysymyksiin vastauksia. Yksi perustava kysymys on sekin, onko sellainen totuus olemassa, jota ei voi kyseenalaistaa eikä tarvitse kyseenalaistaa? Millainen tällainen totuus olisi ja millaiset kriteerit sen olisi täytettävä? Esimerkiksi uskontokriitikot vetoavat usein kaikenlaisen todistamisen heikkouteen toteamalla, että Jumalasta ei ole mielekäästä puhua, koska Jumalasta ei voi saada mitään varmuutta. Toisaalta esimerkiksi hermeneuttisen tradition mukaisesti totuus ei kuitenkaan ole verifioitavissa eli osoitettavissa todeksi analysoimalla sanojen ja niistä riippumattoman todellisuuden välistä vastaavuutta. Näin ajateltuna totuus olisi jotakin, mikä avautuu vain *tulkinnan* kautta.²⁴

Tieteen ja uskontodialogin vallitseva ajatus on, että tiede ja uskonto eivät ole toisistaan täysin riippumattomia, mutta eivät myöskään täysin yhteneväisiä. Niiden ei myöskään voida ajatella mitenkään ilman muuta tukevan toisiaan tai olevan toisiaan vastaan. Tieteellisten ja uskonnollisten väitteiden välillä on silti kontaktipinta, josta osa on jännitteistä ja osa harmonista. Tietyt perusperiaatteet ovat käyttökelpoisia myös arvioitaessa ja analysoitaessa tieteellisten ja uskonnollisten väitteiden välistä suhdetta.²⁵

²³ Helenius et al. 2003, 7.

²⁴ Stenmark et al. 2018, 18. Vikström 2003, 180.

²⁵ Skogholt 2018, 251.

2. Ihmeet

2.1 Ihmeet

2.1.1 Ihmeen käsite

Sanalla ihme voidaan viitata jokapäiväisessä kielenkäytössä monenlaisiin tapahtumiin. Ihme voi olla mikä tahansa *odottamaton tapahtuma* kuten vaikean tentin yllättävä läpäiseminen tai se voi olla tunnettujen tieteellisten lakien kanssa ristiriidassa oleva *erittäin epätavallinen tapahtuma* kuten syöpään kuolemassa olevan potilaan yhtäkkinen, täydellinen parantuminen.²⁶

Tyypillisesti ihmeen käsite saa kuitenkin *uskonnollista* merkitystä ja sisältöä. Silloin ihme ei ole ainoastaan epätavallinen tapahtuma, vaan myös seurausta jonkinlaisen jumalallisen voiman toiminnasta. Erityisesti ihmeen käsite liitetään Jumalaan ja hänen suhteeseensa maailmaan. Ihmeiksi on kutsuttu esimerkiksi dramaattisia parantumisia, kaikki muut tappaneesta maanjäristyksestä selviytymistä, veden muuttamista viiniksi tai neitsyen synnyttämää lasta. Sellaisia poikkeuksellisia tapahtumia, joilta puuttuu uskonnollinen merkityssisältö, on pidetty enemmän maagisina tai fenomenaalisina ilmiöinä kuin ihmeinä.²⁷

Ihmeitä on filosofian historiassa usein ajateltu myös eräänlaisina *häiriöinä* tai *keskeytyksinä* luonnon tavanomaisen järjestyksen kulkuun. Näin ajateltuna ihmeen käsitteen käyttämistä ja sen pohtimista varten on itse asiassa jo oltava taustaoletuksena jonkinlainen vakaa, vallitseva kokemus luonnon järjestyksen normaalista toimimisesta. Kun ”luonnon” käsite tulkitaan riittävän laajasti kattamaan meidät ja kaikki kaltaisemme olennot, voidaan sanoa, että ihme on *tapahtuma, joka ylittää luonnon produktiivisen, tuotantokykyisen voiman*. Ihme on siis tapahtuma, jota ei olisi tapahtunut ilman jonkin sellaisen olennon interventiota eli puuttumista asioihin, jonka toimintaa luonnon voimat eivät täysin tai kokonaan rajoita. Ihme on siis tapahtuma, joka on voinut tapahtua vain, jos fyysisen maailman kausaalista sulkeumaa on jollakin tavalla rikottu.²⁸

Teistisellä tavalla ajateltuna Jumala on luonut universumin ja siinä samalla ne ”lait”, joihin vuorovaikutus universumin sisällä perustuu. Jumala myös ylläpitää tätä vuorovaikutusta jumalallisella voimallaan. Teistisen näkemyksen mukaan esimerkiksi ihmeparantumiset eivät olisi sellaisinaan voineet toteutua ilman Jumalan interventiota, *suoraa puuttumista* tapahtumien kulkuun. Jumala on

²⁶ Peterson et al. 2003, 173.

²⁷ Peterson et al. 2003, 174. Taliaferro 1998, 375.

²⁸ McGrew 2019.

siis jossakin vaiheessa ja jollakin tavalla manipuloinut, ohjannut luonnon järjestystä toimimaan haluamaansa suuntaan. Ihmeellisiä tapahtumia pidetäänkin usein ”Jumalan suorana toimimisena”.²⁹

2.1.2 Humen ihmeen määritelmä

David Humen 1748 julkaistuun *An Enquiry Concerning Human Understanding* -teokseen sisältyvä kirjoitus ihmeistä, *Of Miracles*, sisältää länsimaisen filosofian historian kenties merkittävimmän ja vaikutusvaltaisimman ihmeen käsitteen määrittelyn. Humen mukaan ”Ihme voidaan määritellä täsmällisesti, siinä jumaluus erityisesti niin tahtoen, tai jonkinlainen näkymätön toimija sekaantumisellaan, rikkoo luonnon lakia vastaan”.³⁰ Lähes kaikki Humen jälkeen ihmeistä kirjoittaneet filosofit ottavat tavalla tai toisella kantaa Humen määritelmään ja se toimii eräänlaisena taustaoletuksena käytännössä kaikessa uudemmassa ihmeargumentaatiossa.

Humen määritelmä koskettaa kaikkia aihepiiriin liittyviä tärkeitä filosofisia kysymyksiä. Lisäksi se muotoilee kristillisen ihmeen olemuksen. Humen määritelmässä on erotettavissa kaksi osaa. Ensinnäkin ihme on tapahtuma, jota ei olisi lainkaan tapahtunut luonnollisen tapahtumainkulun vallitessa, vaan se ikään kuin lipuu luonnollisen maailman ulottumattomiin ja tapahtuu ehkä jopa vastoin luonnon lakia. Toiseksi Hume pitää määritelmässään luonnonlakien rikkomista tietynlaisen jumaluuden tai näkymättömän toimijan aikaansaannoksena.³¹

Hume tunsi hyvin siihen aikaan yleisen kristillisen Jumala-käsityksen. Hänen käyttämänsä englannin termi *volition*, ”vapaa tahto” tai ”tahtominen”, ilmaisee, että hänen tarkoittamansa olento on intentionaalinen, tarkoituksellinen olio, jolla on oma tahto. Perinteisesti kristinuskon Jumalaa on ajateltu jonkinlaisena persoonana, jolla on tietoa, oma tahto, omia intentioita ja haluja sekä kyky toimia. Hänen on myös ajateltu olevan kaikkivaltias maailman luoja ja sellaisena selkeästi erillään maailmasta. Tällaisessa kontekstissa olisi täysin mahdollista olettaa, että Jumala toimii luonnollisessa maailmassa ja saa siellä erilaisia vaikutuksia aikaan.³²

²⁹ Peterson et al. 2003, 173–174.

³⁰ Hume 1999 (1748), 120–121. Nagasawa 2017, 19. Mavrodes 2009, 305.

³¹ Mavrodes 2009, 305–306.

³² Mavrodes 2009, 306.

Humen ihmeiden kritiikki on aikojen kuluessa inspiroinut myös suuren määrän vastineita. Sitä on esimerkiksi joskus pidetty ihmekertomusten ja terveen järjen kannalta tuhoisana. Kummallinen piirre viimeaikaisessa keskustelussa on, huomioi Timothy McGrew, että Humen ihmeiden kritiikki on itse joutunut kritiikin kohteeksi: Viime aikojen filosofiista James Levine (1989) on ollut sitä mieltä, että Humen määritelmän osa 1 sisältää viallisen argumentin, David Johnson (1999) on pitänyt osaa 1 epäselvänä, samoin Bart D. Earman (2000) pitää määritelmän osaa 1 epäonnistuneena, kun taas Robert Fogelin (2003) haluaa palauttaa Humen maineen, varsinkin mitä tulee Johnsonin and Earmanin kritiikkiin.³³ Vaikuttaa siltä, että ihmediskurssi on pitkän tauon jälkeen saanut uutta nostetta 2010-luvun lopulla. Kaikki 2010 jälkeen ihmeistä kirjoittaneet filosofit ottavat myös kantaa Humen määritelmään, joka on oikeastaan muodostunut jonkinlaiseksi viitekehykseksi tai lähtökohdaksi, jonka puitteissa uusia ajatuksia operoidaan ja syntyy.

Yujin Nagasawa on kirjoittanut, että tulevaisuutta ajatellen Humen argumentista voidaan ajatella ainakin seuraavaa. Päinvastoin kuin yleensä ajatellaan, Humen argumentti ei ole ihmeuskon kannalta yksiselitteisen negatiivinen. Sehän vain toteaa, että ihmeisiin uskominen on aina järjetöntä. Ihmeisiin uskomisen järjettömyys ei silti mitenkään tarkoita, ettei ihmeitä voisi koskaan tapahtua. On esimerkiksi aina järjetöntä uskoa, että kaukaisen galaksin planeetalla tapahtuu tulivuorenpurkaus, koska on mahdotonta hankkia tarpeeksi todistusaineistoa siitä. Se ei kuitenkaan tarkoita, etteikö tuollaista tulivuorenpurkausta voisi tapahtua tuolla planeetalla. Samaan tapaan, vaikka ihmeistä luonnonlakien rikkomisina ei koskaan saataisi koottua tarpeeksi todisteita, ihmeitä voisi hyvin tapahtua.³⁴

Mutta, huomauttaa Nagasawa, Humen argumentti ei ole ihmeisiin uskovan kannalta välttämättä mitenkään positiivinenkaan. Sehän osoittaa, miten valtavan vaikeaa ihmeisiin uskomista on perustella järkiperäisesti. Ja vaikka Humen argumentti olisi virheellinen ja jonkin tietyn ihmeen puolesta voisikin olla todistusaineistoa, olisi tuota evidenssiä silti äärimmäisen vaikeaa kerätä, koska sen pitäisi olla niin vahvaa, että se pystyisi kumoamaan luonnonlakeja. Toisin

³³ McGrew 2019. Merkittävimpinä vastineina Humen kritiikille on pidetty seuraavia kirjoituksia: William Adams 1767, John Leland 1755, John Douglas 1757, Richard Price 1777 ja George Campbell 1762/1839.

³⁴ Nagasawa 2017, 82–83.

sanoen, toteaa Nagasawa, vaikka itse todistaisimme ihmettä, meidän olisi varsin vaikeaa vakuuttaa muita tai edes itseämme siitä, että ihme on todella tapahtunut.³⁵

2.2 Ihmeargumentit

2.2.1 Ihmeitä puolustava argumentaatio

Timothy McGrew'n mukaan ihmeargumenttien luokittelu niiden *dimension* eli ulottuvuuden avulla selventää parhaiten niiden ominaisluonnetta. Näin ajateltuna ihmeargumenttien ensimmäinen ulottuvuus koskee niiden *tarkoitusta* ja toinen ulottuvuus niiden *rakennetta*. Voidaan ensinnäkin erotella toisistaan

1. *kategoriset* eli luokittelevat argumentit, joiden johtopäätökset ovat tosia, mielekkäitä tai perusteltuja ja toisaalta
2. *konfirmatiiviset*, vahvistavat argumentit, joiden johtopäätökset ovat järkevämpiä tai perustellumpia kuin ne olisivat lukuun ottamatta tiettyjä esille tulleita näkökohtia.³⁶

Kategorinen – konfirmatiivinen -jaottelun lisäksi ihmeargumentteja voidaan luokitella niiden rakenteen perusteella. Useimmat ihmeargumentit kuuluvat tähän rakennekategoriaan. Rakenneargumentit voivat olla deduktiivisia, kriteriologisia, eksplanatiivisia tai probabilistisia.

1. *Deduktiiviset* eli totuuden säilyttävät argumentit tuottavat tosien oletusten johtopäätöksenä totuuden.
2. *Kriteriologisissa* eli tunnusmerkistöön liittyvissä argumenteissa ratkaisee paitsi tunnusmerkistön täytyminen myös se, miten hyvä indikaattori tunnusmerkistö on totuudelle.
3. *Eksplanatorinen* eli selittävä ihmeargumentti pitää sisällään ajatuksen, että ihme on paras selitys yleisesti hyväksytyille tosiasioille.
4. *Probabilistinen* ihmeargumentti valjastaa palvelukseensa Bayesin teoreeman todistaakseen, että jokin tosiasia tai tosiasiat tekevät johtopäätöksen todennäköiseksi (kategorisen argumentin tapauksessa) tai

³⁵ Nagasawa 2017, 83. Jos Humen argumentti lopulta osoittautuisikin vialliseksi ja vaikka periaatteessa ihmeitä voisi tapahtua, voisi hyvin olla, että riittävän todistusaineiston kokoaminen olisi käytännössä mahdotonta.

³⁶ McGrew 2019.

ainakin enemmän todennäköiseksi (konfirmatorisen argumentin tapauksessa) kuin mitä se olisi ilman noita tosiasioita.³⁷

2.2.2 Ihmeitä vastustava argumentaatio

Ihmeitä vastustava argumentaatio on luonteeltaan huomattavasti heterogeenisempää kuin ihmeitä puolustava argumentaatio. Vastustavat argumentit eroavat toisistaan muotoilultaan, päämääriltään ja premisseiltään, lähtökohtaisilta olettamuksiltaan. McGrew ehdottaa luokitteluun kahta pääluokkaa, jakoa *yleisiin* ja *erityisiin* ihmeitä vastustaviin argumentteihin. Yleisten ihmeargumenttien päämäärä pääpiirteittäin on osoittaa, että ihmeargumentissa on jotakin vikaa. Erityiset argumentit taas pyrkivät osoittamaan, että riippumatta peruseräitteistä ihmeväitteille ei ole historian kuluessa esitetty riittäviä perusteluja.³⁸

Yleisiä ihmeitä vastaan esitettyjä argumentteja ovat ensinnäkin väite siitä, että ihmeet ovat *mahdottomia*. Mahdottomuusväitteet voivat olla luonteeltaan voimakkaita tai maltillisempia. Toiseksi voidaan väittää, että ihmeväitettä ei voida koskaan *rationaalisesti* uskoa todeksi. Ihmeiden rationaalista uskottavuutta koskeva vastaväite on peräisin Humelta. Erityinen ihmeitä vastustava argumentti on esimerkiksi *epäsuotuisien olosuhteiden* argumentti, joka listaa joukon olosuhteita, joiden vallitessa ihmeargumenttia koskeva todistajanlausunto olisi tehokas.³⁹

Yllätys- ja hämmästysargumentti palvelee ihmisen luontaista tarvetta hämmästyä. Ihmekertomuksia kerrotaan todennäköisemmin kuin muita (valheellisia) kertomuksia, mikä pätee myös niiden uskomiseen, ihmekertomukset otetaan todennäköisemmin vastaan kuin muut valheelliset kertomukset. *Tietämättömyys- ja sivistymättömyysargumentin* mukaan taas sekä ihmekertomusten tuottaminen että vastaanottaminen johtuvat kyvyttömyydestä

³⁷ McGrew 2019. Palonen 2015. Bayesin teoreema tai Bayesin laki on ehdolliseen todennäköisyyteen liittyvä matemaattinen teoreema. Palonen kirjoittaa Areiopagin artikkelissaan, että Humeen aikainen ja niin ikään skotlantilainen Thomas Bayes (1702-1761) kehitti esiasteen hänen mukaansa myöhemmin nimetystä todennäköisyyslaskennan teoriasta. Palonen kirjoittaa lisäksi, että Humeen ja Bayesin väliltä ei ole löytynyt kirjeenvaihtoa, mutta että on luultavaa, että Bayes käsitteli (mahdollisesti vastineena Humeen väitteille) induktiota artikkelissaan *Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances*.

³⁸ McGrew 2019.

³⁹ McGrew 2019.

ymmärtää ilmiöiden takana piileviä sekundaarisia syitä ja tämän ajattelutavan mukaan lisääntyvä tieto ja sivistys vievät aikanaan tilan tällaisilta tarinoilta.⁴⁰

2.3 Luonnonlait

2.3.1 Luonnonlain käsite

Luonnonlait ovat määritelmällisesti tieteellisen tutkimuksen tuloksena löydettäviä ja ihmismielistä riippumattomia, luonnollista maailmaa koskevia *säännönmukaisuutta, järjestystä ja ennustettavuutta kuvaavia peruslakeja*.

Luonnonlakien luonne ja olemus on yksi tieteenfilosofian keskeisistä tutkimuskohteista. 1700-luvulle saakka luonnonlakien lähtökohtana olivat metafysiset ja teologiset teorit, joissa Jumala oli laatinut lait, mutta myöhemmin luonnonlakien oikeutusta on etsitty tieteestä.⁴¹

Mekanismin filosofisen tarkastelutavan mukaisesti maailma on koneisto, jonka toiminta selittyy syy- ja seuraussuhteiden avulla. Kaikki maailmassa esiintyvä on redusoitavissa luonnonlakeihin, tällainen on erityisesti Newtonin klassinen mekaniikka. Determinismi vallitsee mekanistisessa maailmassa. Mekanismin vastakohta on *vitalismi*, jossa vaalitaan elämään liittyvien prosessien erityisluonnetta, jota ei voi redusoida fysiikan tai kemian lainalaisuuksiin.⁴²

On yleistä liittää luonnonlaki *deduktiivisiin järjestelmiin*. Aksioomat, perusolettamukset puolestaan yksilöivät deduktiiviset järjestelmät. Teoreemat, väittämät ovat puolestaan looginen seuraus aksioomista. Jotkut deduktiiviset järjestelmät ovat vahvempia kuin toiset, jotkut puolestaan toisia yksinkertaisempia. John Carroll kirjottaa *Laws of Nature* -artikkelissaan, että deduktiivisten järjestelmien ominaisuuksina vahvuus ja yksinkertaisuus myös kilpailevat; järjestelmä voidaan esimerkiksi saada vahvemmaksi uhraamalla sen yksinkertaisuus. 1970-luvun lopulla järjestelmien lähestymistavalle ja samalla koko humelaiselle luonnonlakiajattelulle on ilmaantunut kuitenkin kilpaileva näkemys, *universaaleihin vetoaminen*.⁴³

Carrollin mukaan suurin osa nykyfilosofoista on luonnonlakien suhteen *realisteja*, jotka uskovat, että jotkut selonteot (siitä mitä lait ovat) kuvailevat

⁴⁰ McGrew 2019. Epäsuotuisien olosuhteiden argumentti on peräisin David Humelta, yllätys- ja hämmästyysargumentti Thomas Morganilta.

⁴¹ Tieteen termipankki 23.1.2019: Filosofia:luonnonlaki. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:luonnonlaki>.

⁴² Tieteen termipankki 23.1.2019: Filosofia:vitalismi. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:vitalismi>.

⁴³ Carroll 2016. Carrollin mukaan universaaleihin vetoaminen on peräisin D. M. Armstrongilta (1978, 1983, 1991 ja 1993), Fred Dretseltä (1977) ja Michael Tooleyta (1977 ja 1987).

todellisuutta onnistuneesti. On kuitenkin *antirealistejakin*, joiden mielestä ei ole mitään lakeja. Tuollaisen antirealismin haaste olisi kaaos, jonka lakivapaa todellisuus saisi aikaan ihmisten ja tieteellisten käytäntöjen suhteen. Entä voiko antirealisti väistää tuon haasteen kiistämällä yhteydet muiden käsitteiden ja ”ominaisuuden olla luonnonlaki” väliltä? Olisiko siis mahdollista olla lakien suhteen antirealisti ja samalla kuitenkin kontrafaktuaalien suhteen realisti? Vaara piilee siinä, kirjoittaa Carroll, että tästä väistämättä seuraava positio olisi *ad hoc*.⁴⁴

Carroll poimii esiin kaksi erillistä, mutta toisiinsa liittyvää kysymystä, jotka ovat saaneet paljon huomiota viimeaikaisessa luonnonlakeja koskevassa filosofisessa kirjallisuudessa. Ensiksikin, pyrkiikö mikään tiede löytämään poikkeuksettomia säännönmukaisuuksia yrittäessään löytää luonnonlakeja? Toiseksi, jos joku tieteenala kuten fysiikka pyrkii, pyrkivätkö muutkin? Voiko olla erityistieteiden lakeja? Filosofit koettavat erottaa ehdottomat yleistyksiset ja *ceteris-paribus* -yleistyksiset. Erottelu on teoriassa helppo ymmärtää, mutta käytännössä vaikeaa. Monet ilmaisut eivät nimittäin eksplisiittisesti eli suorasti sisällä *ceteris paribus* -yleistystä, vaikka sisältävät sellaisen silti implisiittisesti eli epäsuorasti.⁴⁵

Carroll on poiminut esille myös viisi tärkeää teemaa tämän hetken ja tulevaisuuden filosofisesta luonnonlakikeskustelusta:

1. Hallitsevatko lait universumia ja miten se vaikuttaa siihen, miten ymmärrämme ”ominaisuuden olla laki”?
2. Onko ”ominaisuus olla laki” osa tieteellisten teorioiden sisältöä? Tätä on pohdittu paljon kausaation osalta, mutta ei niinkään ”ominaisuuden olla laki” näkökulmasta. Carroll uskoo, että tämä voisi olla ensimmäinen uskottava yritys ajatella ”lain” ja muiden nomististen, lakiin liittyvien ehtojen puuttumista tieteellisten teorioiden virallisista julkilausumista.
3. Onko olemassa kontingentteja, sattumanvaraisia luonnonlakeja?
4. Missä määrin tietyn tyyppiset lait, esimerkiksi humelaiset tai deterministiset, kykenevät selittämään tapahtumia?
5. On kiinnitettävä enemmän huomiota kieleen, jolla luonnonlakeja kuvaillaan.⁴⁶

⁴⁴ Carroll 2016.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

On paikallaan myös lyhyesti tarkastella, mitä Hume ajatteli luonnonlaeista. Hume itse kirjoittaa, että ”ihme on luonnonlakien rikkominen; ja koska vankka, muuttamaton kokemus on luonut nämä lait, näyttö ihmeitä vastaan on niin täydellistä kuin ikinä mahdollista. Kaikki vaikutukset eivät seuraa samalla varmuudella oletetuista syistään. Jotkut tapahtumat esiintyvät kaikissa maissa ja kaikkina aikoina aina yhdessä. Toisissa on huomattu enemmän vaihtelua ja joskus ne pettävät odotuksemme. Niinpä päättelyn suhteen on olemassa kaikki kuviteltavissa olevat varmuuden asteet aina suurimmasta varmuudesta heikoimmanlaiseen moraaliseen evidenssiin. Viisas mies suhteuttaa uskomuksensa evidenssiin”.⁴⁷

Vainion & Visalan mukaan nykyäänkin tärkeimmät ihmeitä vastaan suunnatut argumentit ovat humelaisia. Heidän mukaansa humelaisten argumenttien kohde ei yleensä olekaan ihmeiden totuus vaan niihin uskomisen järkevyys. Ne eivät edes pyri osoittamaan, ettei ihmeitä tapahdu, vaan osoittamaan, että ihmeisiin ei olisi missään olosuhteissa perusteltua uskoa. Ei ole sellaista evidenssiä, joka riittäisi kumoamaan kaikkialla ja aina pätevän kokemuksen siitä, ettei ihmeitä tapahdu.⁴⁸

Riku Juti kirjoittaa, että Hume esitti ensimmäisenä kausaalisuuteen liittyvän filosofisen ongelman kyseenalaistamalla ymmärryksen siitä, mitä kausaalisuudella tarkoitetaan. Tämä puolestaan kyseenalaisti klassisen tiedon mukaisen varmuuden luonnonlakien paikkansapitävyydestä ja tosiasioista, jotka seuraavat näistä laeista. Tämän mukaisesti luonnonlakeja ei voida koskaan tietää *a priori*, mikäli ne ovat pelkkiä yleistyksiä koetusta säännönmukaisuudesta.⁴⁹

Jutin mukaan Humelle lait olivat havaintojen säännöllisiä yhteenliittymiä koskevia yleistyksiä; hän samasti Jutin mukaan lakiväitteet yleistettyihin säännönmukaisuusväitteisiin. Lait kykenevät selittämään säännöllisesti toistuvia, yksittäisiä riippuvuussuhteita. Samalla ne kykenevät takaamaan niiden ennusteiden paikkansapitävyyttä, jotka koskevat yksittäistapauksia. Lait ovat vain yleistyksiä entiteettien, tässä havaintojen yksittäisistä suhteista. Hume luonnonlakikäsitystä voidaan Jutin mielestä pitää *reduktionistisena*.⁵⁰

⁴⁷ Hume 1999(1748), 76–77.

⁴⁸ Vainio & Visala 2011, 240.

⁴⁹ Juti 2001, 314–315.

⁵⁰ Juti 2001, 354.

2.3.2 Luonnonlakien rikkominen

”Illan tullessa vene oli keskellä järveä ja Jeesus yksin maissa. Hän näki, että opetuslapsilla oli täysi työ soutaa vastatuuleen. Neljännen yövartion kohdalla hän *tuli vettä pitkin kävellen* heitä kohti ja aikoi mennä heidän ohitse. Kun he näkivät hänen kävelevän vettä pitkin, he luulivat häntä aaveeksi ja rupesivat huutamaan. Kaikki he näkivät hänet ja säikähtivät. Mutta samassa Jeesus jo puhui heille: ”Pysykää rauhallisina, minä tässä olen. Älkää pelätkö.” (Mark. 6:48–50)

Humen ajoista lähtien filosofiassa on mielellään ajateltu ihmeitä Jumalan suorana toimintana, joka ”rikkoo” luonnonlakeja vastaan. On kuitenkin monitahoinen kysymys, mitä tarkoittaa luonnonlakien ”rikkominen”. Luonnonlakeja voi ajatella väittäminä siitä, mitä joissakin tietyissä olosuhteissa tapahtuu tai tulee todennäköisesti tapahtumaan. Luonnonlait kuvaavat asioiden synnynnäistä taipumusta tapahtua tietyllä tavalla. Tieteellisten lakien voidaan ajatella olevan näiden luonnonlakien yksityiskohtaista määrittelyä tai selvittelyä.⁵¹

Tapahtuma on *nomologisesti* mahdoton, jos se on luonnonlait huomioon ottaen mahdoton. Ihmisen on nomologisesti mahdotonta lentää ilman mekaanista apua tai valon on nomologisesti mahdotonta edetä nopeammin kuin 300 000 000 m/s. Aerodynamiikan ja biologian lakien mukaan molemmat esimerkit ovat mahdottomuuksia. Ihmisen ei olisi kuitenkaan *loogisesti* ristiriitaista lentää tai valon edetä nopeammin kuin 300 000 000 m/s. Kyse ei ole loogisesti mahdottomasta asiasta kuten neliönmuotoisesta ympyrästä. Ei myöskään todennäköisyydestä.⁵²

Nomologisesti mahdoton tapahtuma tapahtuu, kun luonnon lakeja vastaan rikotaan. Jeesuksen suorittamat ihmeteotkin ovat ihmeitä juuri siksi, että ne ovat nomologisesti mahdottomia tapahtumia. Veden muuttumisessa viiniksi tai kuolleiden henkiinheräämisessä tai veden päällä kävelemisessä ei ole mitään loogisesti ristiriitaista. Ne ovat mahdottomia vain otettaessa huomioon tämän nimenomaisen maailman luonnonlait.⁵³

Tieteen lakien perusteella vesi ei muutu hetkessä viiniksi tai kuolleet henkilöt eivät palaa takaisin elämään. Ihminen ei myöskään normaalisti voi kävellä veden päällä. Jos joku todella kävelisi veden päällä, muuttaisi veden viiniksi tai nousisi kuolleista, olisi tapahtunut sellainen tapahtuma, joka ei voisi luonnonlakien perusteella tapahtua. Olisi tunnustettava, että on tapahtunut jotakin

⁵¹ Peterson et al. 2003, 177.

⁵² Nagasawa 2017, 16–17.

⁵³ Nagasawa 2017, 16–17.

sellaista, jolle ei voi koskaan löytyä luonnollista selitystä. Olisi perusteltua olettaa, että luonnonlakeja on rikottu.⁵⁴

Jos luonnonlaki kuvaa paikkansapitävästi ja täsmällisesti luonnon järjestystä, luonnonlaki selittää, mitä tapahtuu tietyissä *luonnollisissa* olosuhteissa. Jos taas tapahtuma on ihmeen kaltainen vastaesimerkki luonnonlaeille, tuo tapahtuma on tapahtunut olosuhteissa, joissa luonnonlaki vallitsee. Jos vesi muuttuu ihmeen omaisesti viiniksi, ei ajatella, että vesi on muuttunut viiniksi olosuhteissa, joissa se ei pitäisi sitä normaalisti tehdä, vaan oletetaan ylimääräinen, ei-luonnollinen kausaalinen tekijä, suora jumalallinen toiminta osalliseksi tapahtumaan. Siten, ellei ajatella yliluonnollisen toiminnan (joko jumalallisen intervention tai luonnonjärjestykseen puuttumisen kautta) olevan mahdotonta, ei voida olettaa, että ihmeenomainen vastaevdentsi luonnonlaeille olisi käsitteellisesti mahdotonta.⁵⁵

Onko luonnonlakien rikkominen mahdollista? Jos luonnonlait ovat lyhyitä kuvauksia asioiden tosiasiallisesta kulusta, väite luonnonlain rikkomisesta on väite ”asioiden normaalin kulun keskeytymisestä”, mikä on mahdotonta. Voi hyvin tapahtua sellaista, mikä on ristiriidassa sen kanssa, mitä yleensä uskotaan normaalisti tapahtuvan. Aito vastaesimerkki tällä hetkellä voimassa oleville luonnonlaeille osoittaisi vain, että nuo lait ovat mitättömiä tai puutteellisia ja että periaatteessa näitä lakeja pitäisi aina olla valmis laajentamaan. Määritelmällisesti ei ole mahdollista olla samaan aikaan sekä poikkeusta että sääntöä.⁵⁶

Timothy McGrew kirjoittaa, ettei ole lainkaan ongelmallista yhdistää luonnonlakeja ihmeen käsitteeseen. Pelkkä ”ihmeen” käsite on sinänsä jo paljon vanhempi kuin Humen määritelmä. Siitä ei tietenkään seuraa, että Humen määritelmä olisi mahdoton. On kuitenkin otettava huomioon, mitä ihmeistä aikaisemmin on ajateltu ja pohdittava, miksi Humen määritelmä olisi aikaisempia parempi. Joskus on myös vaikeaa määritellä täsmällisesti, mitä luonnonlakeja vastaan ihme rikkoo. On myös tunnettu tosiasia, että kuolleet pysyvät kuolleina, mutta ei ole mikään luonnonlaki (kun luonnonlaki ymmärretään tieteellisessä merkityksessä), että kuolleet pysyvät kuolleina. Ihmisen ruumiin hajoamiseen

⁵⁴ Peterson et al. 2003, 174.

⁵⁵ Peterson et al. 2003, 176.

⁵⁶ Peterson et al. 2003, 176. Peterson et al. viittaa tässä Alistair McKinnonin kuvauksiin asioiden *tosiasiallisesta* kulusta.

liittyvät luonnonlait kuten mätänemislaki toimivat paljon alkeellisemmalla, biokemiallisten ja termodynaamisten prosessien tasolla.⁵⁷

Rope Kojosen mukaan ainoastaan filosofinen deterministinen maailmankuva ja tiedeusko ovat ongelma, jos ajatellaan, että luonnontiede ei voi tutkia maailmassa vaikuttavia tekijöitä. Luonnontiede ei sinällään tarjoa mitään kattavaa kuvausta todellisuudesta ja filosofinen asennoituminen ei mitenkään välttämättä seuraa deterministisestä luonnontieteestä. Kojonen viittaa Nancy Cartwrightin Humen kritiikkiin; Cartwrightin mukaan luonnonlait vaikuttavat samalla tavalla kaikkialla ja ovat siinä mielessä poikkeuksettomia. Mutta luonnonlakien perusteella voidaan tehdä esimerkiksi ennusteita vasta, kun tiedetään kaikki vaikuttavat voimat. Esimerkiksi painovoiman perusteella tehtyjä ennusteita saatetaan joutua muuttamaan, kun otetaan huomioon kaikki vaikuttavat voimat ilman, että painovoimalaki olisi mitenkään kumoutunut.⁵⁸

Humelainen näkemys ihmeestä luonnonlakien rikkoutumisena (joka tässä katsannossa näyttäytyy vanhentuneena) vaikuttaisi, kirjoittaa Kojonen, sisältävän varsin yksipuolisen käsityksen luonnonlaeista ja luonnonlakien ja ihmeiden välistä ristiriitaa koskeviin väitteisiin pitäisikin voida vastata myös filosofisella ja teologisella tasolla. Huolimatta siitä, että fysiikan teoriat kuvaavat kaikkialla voimassa olevia tekijöitä, ne eivät ole kattavia eivätkä esitä todellisuuden kaikkia tasoja. Kojonen näkee ihmeet enemmän teologisena tai filosofisena kuin luonnontieteellisenä kysymyksenä. Olettamus Jumalan olemassaolosta pitää sisällään oletuksen, että Jumalalla on kyky toimia luomansa maailman sisällä. Ei ole mitenkään välttämätöntä löytää fysiikasta avoimuutta ihmeiden mahdollisuudelle. Ihmeiden mahdollisuus riippuu Jumalan ja maailman välisestä ontologisesta suhteesta, ei fysiikasta.⁵⁹

Ihmeet voitaisiin tietenkin jättää kokonaan pois laskuista kieltämällä Jumalan olemassaolo kokonaan – ja samalla minkään muunkaan kosmoksen ulkopuolisen tekijän olemassaolo. Silloin ihmeväitteet olisivat filosofisia ja teologisia, eivät luonnontieteellisiä. Ihmeuskoa voi kritisoida myös väittämällä, että niistä ei ole luonnontieteellistä todistusaineistoa. Tämäkin argumentti on mahdollinen, vaikkakin erilainen kuin luonnonlakien deterministiseen luonteeseen perustuva. Kritiikkien tärkeä anti Kojosen mukaan on, että vaikka osoitetaan

⁵⁷ McGew 2019.

⁵⁸ Kojonen 2015.

⁵⁹ Kojonen 2015.

ihmeiden mahdollisuus, se ei tarkoita ihmeiden *todellisuuden* osoittamista.⁶⁰

Timothy McGrew'n mielestä luonnonlakien luonnetta ja jopa niiden olemassaoloa koskee syvä filosofinen erimielisyys: Hume "säännönmukaisuus"-näkökulmasta on vaikeaa hahmottaa luonnonlain rikkomisen itseasiasta merkityssisältöä. Jos luonnonlait ovat vain pelkkiä luonnon säännönmukaisuuksia koskevia lyhyitä väittämiä, niiden "rikkominen" merkitsisi vain, että luonnonlaki ei lopulta ollutkaan oikea luonnonlaki. Luonnonlain metafyyssisessä mielessä sisällyksekäs käsite ja sen rikkominen ovat ongelmallisia, koska lait koskevat universaalien välttämättömiä suhteita. Jos taas ajatellaan, että mitään luonnonlakeja ei ole, Hume ihmeen määritelmäkin jää tyhjäksi.⁶¹

Näistä ongelmista pääsee toki eroon määrittelemällä luonnonlait uudelleen. Siten Hume muotoilukin voidaan säilyttää. Tässä McGrew turvautuu John Mackieen: "Luonnonlait...kuvaavat tapaa, jolla maailma itsestään toimii ihmiset mukaan lukien, kun mikään ei sekaannu sen toimintaan...ihme tapahtuu, kun maailma ei toimi oman onnensa nojassa, vaan jokin koko luonnonjärjestyksestä erillinen sekaantuu sen toimintaan. Kun "luonnonlain" käsite on näin uudelleenmääritelty, tulee sen "rikkomisen" määritelmästä käytännössä katsoen yhtäläinen aikaisemman määritelmän mukaan, jonka mukaan ihme on "tapahtuma, joka ylittää luonnon produktiivisen voiman". Näin Mackien muotoilulla päästään siihen toivottuun tilaan, että yhteys ihmeen ja ylliluonnollisen toimijan välillä on ilmeinen.⁶²

Vaikka ihmeet ovat luonnollisesti mahdottomia, siitä ei seuraa, että ne olisivat loogisesti mahdottomia. Siitäkään, että ihmeet ovat luonnollisesti mahdottomia ei seuraa, etteikö niitä voisi esiintyä. Siitä seuraa ainoastaan, että ihmeitä ei voi esiintyä luonnollisen maailmanjärjestyksen vallitessa. Jos ylliluonnollinen taho kuitenkin erityisesti niin tahtoen ja aikomuksellisesti puuttuu tapahtumiin, voi hyvinkin seurata jotakin, mikä ei olisi voinut tapahtua luonnollisen maailmanjärjestyksen vallitessa.⁶³

George Mavrodes kirjoittaa, että on ainakin kolme tapaa osoittaa, että väitetty ihme ei ole aito ihme. Ensiksi, väitetty ihme ei ole ehkä lainkaan tapahtunut. Esimerkiksi ylösnoussut henkilö ei ehkä ole alun perinkään kuollut.

⁶⁰ Kojonen 2015.

⁶¹ McGrew 2019.

⁶² McGrew 2019.

⁶³ Mavrodes 2009, 306. Mavrodes huomauttaa vielä, että Hume ei pitänyt ihmeitä loogisesti mahdottomina, ei myöskään Flew.

Toiseksi, väitetty ihme on ehkä tapahtunut väitetysti, mutta ei ole sinänsä rikkonut luonnon lakeja vastaan. Ihmeperantuneen sairaus on ehkä ollut vain psykosomaattinen ja ”ihme” eli parantuminen on tapahtunut täysin normaalissa luonnon järjestyksessä. Kolmanneksi, väitetty tapahtuma saattaa olla aito/oikea ja tapahtuessaan jopa rikkonut luonnon lakeja vastaan, mutta sitä ei ehkä ole aiheuttanut Jumala tai mikään muukaan näkymätön tai yliluonnollinen toimija.⁶⁴

Ihmediskurssissa on tähän saakka keskitytty näistä kahteen ensimmäiseen vaihtoehtoon. Kuitenkin juuri kolmas vaihtoehto herättää Mavrodesin mielestä useita kiinnostavia kysymyksiä. Yksi kysymys kuuluisi, onko tai voisiko Jumalan lisäksi olla muitakin näkymättömiä, yliluonnollisia, intentionaalisia toimijoita. Humen tavalla ajateltuna voisi, päättelee hän ja silloin kysymys koskisikin polyteismin mahdollisuutta. Länsimaisen filosofian historiassa on käsitelty paljon monoteismia ja ateismia, mutta vain vähän polyteismia.⁶⁵ Tässä tutkielmassa keskitytään kuitenkin vain kristilliseen monoteistiseen Jumala-käsitykseen.

Mavrodesin kiinnostava kysymys on, voisiko olla olemassa sellainen tapahtuma, joka olisi sekä seurausta luonnonlaeista, että samalla kuitenkin rikkoisi niitä vastaan? Sellainen tapahtuma olisi jossain määrin osa luonnon järjestystä, koska se olisi seurausta luonnonlakien toimimisesta luonnollisessa kontekstissa. Siihen ei liittyisi erityistä yliluonnollista sekaantumista tai tahtomista. Tapahtuma rikkoisi kuitenkin samaan kontekstiin sovellettavaa eri luonnonlakia vastaan, Luonnonlaeissa olisi siis jonkinlaista ristiriitaa tai epäjohdonmukaisuutta. Ollakseen jonkin lain kanssa yhteneväinen pitäisi samalla rikkoa toista vastaan. Voi olla, että tällainen konfliktitilanne jäisi pitkäksi aikaa huomaamatta, koska esiintymiskonteksti olisi niin harvinainen. Mavrodesin mielestä ei ole mitään syytä pitää tuollaista konfliktia mahdottomana.⁶⁶

On mahdollista ajatella, että luonnonlakien kattavuus käsittää kullakin hetkellä vain sen, minkä sen hetkiselällä tiedolla pystymme ymmärtämään. Lisäksi voidaan pohtia sitä, *mikä* on rationaalista ja *kuinka kauan* jokin on rationaalista. Viime aikojen tunnetuin esimerkki tunnetun faktatiedon laajenemisesta lienee Higgsin bosoni. Higgsin bosoni eli Higgsin hiukkanen oli pitkään vain Peter Higgsin hypoteesi. Sen löytyminen 2012 on korjannut puutteita hiukkasfysiikan standardimallissa.

⁶⁴ Mavrodes 2009, 306–307.

⁶⁵ Mavrodes 2009, 307.

⁶⁶ Mavrodes 2009, 308.

2.3.3 Sattuma

”Leluautollaan ajeleva lapsi eksyy kotipihaltaan läheiselle junaradalle ja hänen leikkiautonsa pyörä juuttuu junanraiteisiin. Samaan aikaan pikajuna on lähestymässä sopivilla valoilla ja raiteissa juuri sillä kohtaa oleva kaarre saa aikaan, että veturinkuljettaja ei ehtisi jarruttaa ajoissa, vaikka risteyksessä olisi minkälainen este tahansa. Lapsen äiti tulee ulos talosta etsimään lastaan, näkee tämän raiteilla ja kuulee junan lähestyvän. Hän lähtee juoksemaan lasta kohti samalla huutaen ja viittilöiden. Pieni poika istuu leikkiautossaan katse suunnattuna alas, syventyneenä yrittämään saada polkemalla auto irtoamaan junanraiteista. Juna jarruttaa ja pysähtyy muutaman jalan päähän lapsesta. Äiti kiittää Jumalaa ihmeestä, jollaisena hän ei koskaan lakkaa pitämästä tapahtunutta, vaikka saakin myöhemmin tietää, ettei junan jarrutuksessa ollut kysymys mistään yliluonnollisesta. Veturinkuljettaja oli yksinkertaisesti pyörtynyt mistään lapsesta riippumattomasta syystä ja junan automaattinen jarrutusjärjestelmä oli kytkeytynyt päälle kuljettajan käden irrotaessa ohjaimesta. Veturinkuljettaja pyörti tuona nimenomaisena iltapäivänä, koska hänen verenpaineensa oli kohonnut poikkeuksellisen tukevan lounaan jälkeen ja hän oli riidellyt työtoverinsa kanssa. Muutos verenpaineessa oli aiheuttanut hyytymän verenkiertoon. Kuljettaja pyörti juuri tuolla täsmällisellä hetkellä, koska se oli se hetki, jolloin verihyytymä saavutti aivot.”⁶⁷

Useimmat 1960-luvun jälkeen ihmeistä kirjoittaneet filosofit ovat kommentoineet R. F. Hollandin *American Philosophy Quarterly* -julkaisussa 1965 lanseeraamaa fiktiivistä esimerkkiä lapsesta junaradalla. Humeen määritelmän ohella Hollandin *sattumaihme* kuuluu kaikkein kommentoiduimpiin ihmeargumentteihin. Hollandin fiktiivinen tapahtumasarja ei sisällä mitään sellaista, minkä vuoksi kaikkeen ei voisi olla luonnollista selitystä. Lapset leikkivät joskus rataakkoilla. Junan automaattinen jarrutusjärjestelmä käynnistyy, jos kuljettajan käsi irtoaa ohjaimesta. Samalla on kuitenkin täysin mahdollista ajatella, että esimerkiksi Jumala puuttui tietyllä hetkellä tilanteeseen aiheuttamalla kuljettajan pyörtymisen.⁶⁸

Holland kirjoittaa itse *The Miraculous* -artikkelissaan 1965, että käsitys ihmeestä luonnonlakien rikkomisena on hänen mielestään inadekvaatti, puutteellinen, koska se on kohtuuttoman rajoittava, vaikkakaan samanaikaisesti ja tietyllä tapaa ajateltuna ei kuitenkaan riittävän rajoittava. ”Tapahtumat ovat mahdollisia siinä missä voidaan sanoa, että jotakin lakia tai luonnonlakia on rikottu – tai yhtä hyvin voidaan sanoa, että kokemuksemme tapahtumista olikin ristiriitainen ja jos ympäröivät olosuhteet olisivat olleet sopivat, noilla tapahtumilla olisi saattanut olla jonkinlaista inhimillistä merkitystä ja siksi olisi

⁶⁷ Holland 1989(1965), 53–54. Peterson et al. 2003, 174–175. Taliaferro 1998, 375. Hollandin fiktiivinen ”lapsi junaradalla” -esimerkki on yksi kaikkein käytetyimmistä sattumaihme-esimerkeistä.

⁶⁸ Holland 1989(1965), 54–55. Peterson et al. 2003, 174–175.

ymmärrettävää, että niitä olisi pidetty ihmeinä. Ei ole mitään filosofista syytä, miksi näin ei voisi olla.”⁶⁹

Junan pysähtymiseen oli siis luonnollinen selitys, kirjoittaa Holland, vaikka ei haluakaan käyttää termiä tieteellinen selitys. Holland haluaa ajatella tapahtumien selitystä *historiallisena*. Joidenkin sattumien merkitys suhteessa toisiin sattumiin nousee niiden suhteesta inhimillisiin tarpeisiin, pelkoihin ja toiveisiin, niiden hyvästä tai pahasta vaikutuksesta. Puhutaan *onnesta* tai *tuurista* tai *kohtalosta*. Tavallinen onni voi olla uskonnollisessa mielessä Jumalan armoa tai Jumalan ihme. Mutta vaikka olisi mahdollista pitää kaikenlaisia sattumuksia ihmeinä, niitä ei kuitenkaan voisi ongelmitta pitää merkinä jostakin jumalallisesta puuttumisesta luonnonjärjestykseen.⁷⁰

Mikäli Jumala puuttui Hollandin esimerkin tapahtumiin, se voisi teistisesti ajateltuna olla ihme, vaikka siihen olisi luonnollinenkin selitys. Teistisessä ajattelussa ei välttämättä halutakaan rajoittaa ”ihme”-termiä vain sellaisiin Jumalan interventioihin, joihin ei ole olemassa mitään luonnollista selitystä, vaan termi halutaan ymmärtää laajemmin. Laajassa merkityksessä ”ihme” sisältäisi kaikki tapahtumat, joissa Jumalan voidaan katsoa suoraan ohjailleen luonnonjärjestyä, riippumatta mistään vaihtoehtoista kausaalisista skenaarioista.⁷¹

Taliaferron mielestä Hollandin merkittävien sattumusten kuvaus sallii uskonnollisen ihmeen ilman, että siinä sitoudutaan Jumalan interventioon. Hume oli määritellyt ihmeen yliluonnollisen toimijan aikaansaamaksi luonnon lakien rikkomiseksi. Tätä toki muutamat teistit ovat käyttäneet, mutta sitä on myös kritisoitu siitä, että se ei pysty vangitsemaan ihmeen uskonnollista merkitystä. Teismin piirissä ajatellaan usein, että tietyt ihmeinä pidetyt tapahtumat ovat tapahtuneet eikä, että jos ne tapahtuisivat, ne olisivat ihmeitä. Vaikka ihmeellä olisi myös luonnollinen selitys – kuten Hollandin kertomuksessa pojasta junanraiteilla – näiden väitteiden paikkansapitävyyttä historiallisina tapahtumina voidaan Taliaferron mielestä arvioida samalla tavalla kuin mitä tahansa historiallista kertomusta. Voidaan esimerkiksi yrittää määrittää alkuperäisen lähteen luotettavuutta ja sitä, onko kertomus kerrottu tarkasti.⁷²

⁶⁹ Holland 1989(1965), 53.

⁷⁰ Holland 1989(1965), 54–55. Taliaferro 1998, 375.

⁷¹ Peterson et al. 2003, 175.

⁷² Peterson et al. 2003, 177. Taliaferro 1998, 375.

Ari Savuajan mukaan Holland on tuonut sattumaihmeellään esiin realistis-objektiivisesta näkökulmasta katsottuna yhden ontologisesti mielekkään tulkinnan, nimittäin kontingentin tapahtuman. Hänen mielestään yhteensattumaihmeen selittäminen kontingenttisuudella eli satunnaisuudella, epävarmuudella tai ennustamattomissa olemuudella voisi olla sikäli puolustettavissa, ettei ole mitenkään ontologisesti kiistatonta, että kaikki tapahtumat maailmassa olisivat deterministisiä.⁷³

2.4 Determinismi ja indeterminismi

2.4.1 Determinismi

Determinismin mukaan luonnon toiminta on säännönmukaista ja kunkin hetken tapahtumat seuraavat välttämättä edellisen hetken tapahtumista. Olettaen, että menneisyys pysyy samana, determinismin mukaan on vain yksi mahdollinen tulevaisuus. Kaikki mikä tapahtuu, tapahtuu välttämättä, ottaen huomioon luonnonlait ja edeltävät tapahtumat. Ilmiöillä on syynsä ja siksi vapaa valinta ja vapaa tahto ovat ongelmallisia suhteessa determinismiin, jossa sattumaa ei ole ja kaikki tapahtuu luonnonlakien mukaisesti.⁷⁴

Kysymys kausaalisuudesta liitetään usein determinismiin. Perinteisen determinismin mukaan sekä menneet että tulevat tosiasiat määräytyvät tarkasti nykyhetken tosiasioiden pohjalta. On siis mahdollista johtaa deduktiivisesti kaikki tulevat ja menneet tosiasiat nykyisten tosiasioiden ja luonnossa vaikuttavien kausaalilakien pohjalta. Determinismi on yksi metafysiikan suurista kysymyksistä ja Riku Juti kirjoittaa, että sen luonne filosofisena kysymyksenä on 1900-luvulla muuttunut olennaisesti edellyttäen nykyään tutkijalta teoreettisen filosofian hallitsemisen lisäksi perusteellista tietoa teoreettisesta fysiikasta. Suuri osa viimeisimmästä tutkimuskirjallisuudesta käsittelee determinismia teoreettisen fysiikan näkökulmasta.⁷⁵

Determinismi ja vapaus vaikuttaisivat sulkevan toinen toisensa pois, mutta näin ei välttämättä ole. *Kompatibilismin* (tekoja voidaan perustellusti pitää vapaina ja välttämättöminä) mukaan vapaus ja determinismi voidaan sovittaa yhteen. Näin voidaan välttää determinismin ongelmat. *Inkompatibilismin* mukaan

⁷³ Savuoja 2007, 48.

⁷⁴ Taliaferro 1998, 110–113. Tieteen termipankki 1.02.2019: Filosofia:determinismi. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:determinismi>. Visala 2018, 15 ja 72–73.

⁷⁵ Juti 2001, 341.

taas vapaus ja determinismi eivät voi molemmat olla totta eikä niitä voida sovittaa yhteen. Determinismiä on kritisoitu muun muassa siitä, että luonnon lait eivät voi koskea kaikkea, esimerkiksi järkeä tai tahtoa. Maailmassa on myös ajateltu olevan aitoja sattumia, mikä sulkisi pois determinismin. Determinismin tunnetuimmat puolustukset puolestaan perustuvat kokemukseen ja moraaliseen vastuuseen.⁷⁶

Jotkut filosofit ovat sitä mieltä, että vapaasti toimimisen kokemuksen oikea tulkinta tukee *libertarismia*, tahdon vapautta puoltavaa näkemystä. Moraalisesta vastuusta voidaan kysyä: Tarkoittaako determinismi, että kaikki väärin tekeminen on ikään kuin jo ennalta määrättyä eikä sitä siten voi estää? Aku Visala kirjoittaa, että libertarismi on vaativa kanta, koska libertaristin harteille jää taakka osoittaa, että tahdonvapaus on yhteensopiva *indeterminismin* eli määrätymättömyyden totuuden kanssa. Nykyään tiedostetaan, että indeterminismin totuus voi olla tahdonvapauden kannalta yhtä haastava kuin determinismin totuus, sillä siitä seuraa *onnen* ongelma.⁷⁷

Sikäli kuin moraalinen vastuu tarkoittaa, että yksilö voi kontrolloida tekemisiään, Charles Taliaferro mukaan tuo vastuu vaatii libertarismia. Tätä on kritisoitu sillä, että juuri determinismi tekee moraalisen vastuun jotenkin ymmärrettäväksi. Monet teistit ovat omaksuneet inkompatibilistisen, libertaristisen vapauskäsitteen; luotujen vapauteen vedotaan, koska ajatellaan merkittävän pahan esiintymisen maailmankaikkeudessa seuraavan joko suoraan tai epäsuorasti vapaan tahdon toiminnasta.⁷⁸

Taliaferro mukaan vapauden ja ennaltatietämisen problematiikkaa voidaan ajatella seuraavalla kolmella tavalla. Ensiksi, vapaus ja ennaltatietäminen eivät ole keskenään ristiriidassa, vaan niiden välillä vallitsee eräänlainen paradoksi tai mysteeri, *ristiriidaton paradoksi*. Toiseksi, voidaan ajatella ikuisuutta. Sekä ”ennaltatietämisen” ongelma että termi ”ennaltatietäminen” on mahdollista ajatella uudella tavalla. Jumala siis näkee jollakin tavalla tulevan. Jumala tietää etukäteen, mitä tulee tapahtumaan. Mutta jos Jumala ei ole olemassa ajassa, vaan hän on jollakin tavalla ikuinen, hän ei tiedä tulevaisuutta etukäteen.⁷⁹

⁷⁶ Taliaferro 1998, 110–113. Visala 2018, 98.

⁷⁷ Taliaferro 1998, 110–113. Tieteen termipankki 1.02.2019: Nimitys:libertarianismi. Tarkka osoite: <https://www.tieteentermipankki.fi/wiki/Nimitys:libertarianismi>. Visala 2018, 97 ja 301. *Onnen ongelma* on libertarismia koskeva haaste; libertaristin tulee osoittaa, että indeterminismin totuus on yhteensopiva vapaan tahdon kanssa. Onnen ongelman mukaan tämä on mahdotonta, koska indeterminismin totuus ei mahdollista vapaata tahtoa, vaan pikemminkin vaikeuttaa järkevien tekojen tekemistä.

⁷⁸ Taliaferro 1998, 113–114.

⁷⁹ Taliaferro 1998, 116–119.

Voidaan myös ajatella ajallisuutta ja tuntematonta tulevaisuutta. Jumalan voi ajatella olevan olemassa ajassa ja että hän ei tiedä tulevaisuutta. Usein tätä perustellaan siten, että tulevaisuuden vapaita tekoja koskevat väitteet eivät ole tosia eivätkä vääriä. Jos ei ole olemassa tosia väitteitä (jotka siis täsmäntäisivät mitkä tulevaisuuden tapahtumat tulevat tapahtumaan), Jumalan tietämättömyys niistä ei vaikuta hänen kaikkietävyyteensä. Tällaista ajattelua on vastustettu esimerkiksi sillä, että tapahtumien lopputulos voisi olla Jumalalle yllätys. Yllätys voi vaikuttaa absurdilta, huomauttaa Taliaferro, pääasiassa siksi, että Jumalan ajatellaan olevan ylivoimainen, koko maailmanhistorian luoja, jolle mikään ei voi olla yllätys.⁸⁰

2.4.2 Indeterminismi

Indeterminismin eli määrätymättömyyden näkemyksen mukaisesti ainakin yksi sellainen tapahtuma on olemassa, jolle ei ole välttämätöntä syytä. On usein todettu, että ihmeisiin uskomisen on luonnontieteiden ansiosta nykyään vaikeampaa tai että luonnontieteet ja historia eivät sovi yhteen perinteisen ihmekäsityksen kanssa. Tieteen lähtökohtainen ajatustapa on, että maailman sisäisiä tapahtumia voidaan selittää viittaamalla maailman sisäisiin tekijöihin. Älykäästä suunnittelua tutkinut Rope Kojonen on kirjoittanut myös ihmeiden ja luonnonlakien suhteesta. Kojosen mukaan ihmeuskon kritiikki viittaa usein luonnontieteen ulkopuolelle. Keskeinen vasta-argumentti on pahan ongelma: jos Jumala on kaikkivaltias, miksei hän tee jotakin maailmassa vallitsevalle pahalle?⁸¹

Kojosen mukaan on kaksikin tapaa vastata väitteeseen, jonka mukaan luonnontieteellinen determinismi eli fysikaalinen lainalaisuusoppi ja ihmeusko ovat ristiriidassa keskenään. Ensinnäkin on mahdollista muuttaa käsitystä luonnon prosessien deterministisestä luonteesta tai filosofisesta tulkinnasta.⁸² Kojosen kiinnostava kysymys on, ovatko ylläolevat käsitykset ihmeiden ja luonnontieteiden suhteesta itse asiassa peräisin luonnontieteistä, vai ovat ne enemmän *filosofiaa*?

Ajatus siitä, että kvanttimekaniikka edellyttää indeterminismia ja klassinen mekaniikka edellyttää determinismia, perustuu niiden suuriin periaate-eroihin.

⁸⁰ Taliaferro 1998, 120–121.

⁸¹ Kojonen 2015. Tieteen termipankki 1.2.2019: Filosofia:indeterminismi. (Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:indeterminismi>). Vainio & Visala 2011, 239.

⁸² Kojonen 2015.

Klassisen hiukkasmekaniikan lait vaikuttavat mahdollistavan laskea oletetusta alkutilasta fysikaalisen kappalesysteemin kaikki tulevat tilat. Kvanttimekaniikka puolestaan kyseenalaistaa, voiko millekään tosiasialle osoittaa jokin sitä edeltävä, määrätty tosiasia, jolla voidaan kausaalisesti selittää tuo myöhempi tosiasia. Myös luonnon sattumanvaraisuudella on selitetty sekä kvanttimekaniikkaa, klassista mekanismia ja myös arkielämää. Sattumanvaraisuuden näkökulmasta determinismi, ei indeterminismi, vaikuttaisi järjettömältä.⁸³

Klassinen luonnontiede oli luonteeltaan determinististä, mutta uudessa luonnontieteessä varsinkin *kvanttimekaniikka* on tehnyt tilaa satunnaisuudelle maailmassa. Useista tulkintatavoista huolimatta ”kööpenhaminalaisen tulkinnan” mukaiset yksittäisten kvanttien liikkeet ovat satunnaisia, vaikka kvanttien liikkeestä syntyykin säännöllisiä kuvioita makrotasolla. Perinteisen ajattelutavan mukaan Jumala oli voinut vaikuttaa maailmassa rikkomalla luonnonlakeja tekemällä ihmeitä. Mutta koska kvanttien liikkeet ovat satunnaisia, Jumala voisi teoriassa vaikuttaa maailmassa ilman, että hänen tarvitsisi rikkoa luonnon lakeja. Jotta Jumala saisi aikaan makrotason muutoksen, esimerkiksi ihmeen, hänen tarvitsisi vain määrätä riittävän monen yksittäisen kvantin liikkeet. Tämän ”non-interventionistisen” mallin ongelma on epätodennäköisyys. Jotkut kvanttitapahtumat ovat äärettömän epätodennäköisiä tapahtuakseen edes hyvin pitkän aikavälin kuluessa (Kojonen käyttää tässä esimerkkinä veden muuttumista viiniksi), vaikka Jumala puuttuisikin tapahtumiin kvanttitasolla.⁸⁴

On myös ajateltu, että kvanttifysiikkaan perustuva Storrs McCallin *haarautuvien tapahtumakulkujen* malli poistaisi ristiriidan Jumalan yhtäaikaisen ajattomuuden ja ajallisuuden väliltä. Haarautuvien tapahtumakulkujen mallissa tulevaisuus eksistoi potentiaalisesti. Kvanttifysiikkaan pohjaavan mallin mukaan

⁸³ Juti 2001, 342.

⁸⁴ Kojonen 2015. Rauhala s.d. Kvanttimekaniikka on mikroskooppisen maailman tapahtumia käsittelevä fysiikan teoria, joka poikkeaa monella tapaa klassisesta mekaniikasta ja jonka perusolioita ovat hiukkaset ja aallot. Eero Rauhala kirjoittaa, että kvanttimekaniikkaa yritetään tavallisesti ymmärtää ns. kööpenhaminalaisen tulkinnan mukaan. Kööpenhaminalaisen tulkinnan sisällöstä ei kuitenkaan olla yleisesti yhtä mieltä, vaan se on eri tutkijoiden eri tavoin muotoilema kuvaus kvanttimekaniikan todellisuuskuvasta. Yleisimmin se sisältää ajatuksen, että meidän makromaailmasta peräisin olevat *käsitteemme eivät enää ole riittäviä* näiden ilmiöiden käsittelyyn. Mikromaailman ilmiöiden kuvaaminen kvanttimekaniikalla johtaa (hiukkasten ja aaltojen myötä) näennäiseen ristiriitaan, kirjoittaa Rauhala, koska olioiden perusluonne on jotakin, jota emme voi tavoittaa. Kööpenhaminalaisen kvanttimekaniikan eräs keskeinen periaate on *Heisenbergin epätarkkuusrelaatio*. Sen lähtökohta on dualismin herättämä kysymys: Jos hiukkanen on myös aalto, mitä voidaan sanoa sen samanaikaisesti mitattavista paikasta ja liikemäärästä? Heisenberg osoitti, että näiden suureiden samanaikaisten mittausten tarkkuudella on raja. Itse asiassa epätarkkuus ei koske vain mittauksia, vaan tietoa yleensä: näiden suureiden samanaikaisia arvoja ei voida tietää rajattomalla tarkkuudella, vaikka käytössä olisivat äärettömän tarkat mittalaitteet.

aaltofunktiot ovat superpositiossa. Tämä saa aikaan, että tulevaisuuden vaihtoehdot ovat kaikki samanaikaisesti tosia. Aaltofunktiot romahtavat nykyajassa ajallisesta näkökulmasta katsottuna, mikä aktuaalistaa potentiaalisuuden.⁸⁵

Korpelan mukaan malli antaisi koherentin selityksen sille, että Jumala voi muuttaa mieltään. Ajallisuuden näkökulmasta maailma kehittyy indeterministisessä prosessissa, jossa Jumala vaikuttaa kvanttipotentialisuuksien luomisen välityksellä ohjaavasti. Kaikki mahdollinen olisi ennalta Jumalan nähtävissä kvanttipotentialisuuksina ja hänen olisi aidosti mahdollista puuttua tapahtumiin, koska kaikki mahdolliset tapahtumavaihtoehdot olisivat hänelle avoinna. Jumala voisi käyttää valtaansa kätkeytyä, mutta myös joskus puuttumalla maailman tapahtumiin tekemällä *ihmeitä*.⁸⁶

Determinismin kysymystä *ei* kaikesta huolimatta ole mitenkään osoitettu alisteiseksi fysiikalle. Myöskään sitä ei ole osoitettu, että kvanttimekaniikasta *ehdottomasti* seuraisi, että todellisuus onkin indeterministinen. Riku Jutin mukaan joidenkin mielipiteiden mukaan kvanttimekaniikka edellyttäisi paitsi indeterminismia, myös fysikalistisen maailmankuvan täydellistä uusiksi muokkaamista, esimerkiksi jonkinlaista holistis-organistista maailmankuvaa klassisen, mekanistisen asemesta. Mahdollista olisi näin ajatellen myös jonkinlaisen idealismin tai mentalismin muodon hyväksyminen.⁸⁷

Entä miltä näyttäisi vaihtoehtoisesti maailma täysin ilman suunnittelua? Michael C. Rea kirjoittaa *World Without Design* -kirjassaan 2003 naturalismin ontologisista seuraamuksista. Rea mukaan esimerkiksi *uskonnollinen kokemus* on näennäinen, suora tietoisuus joko jumalallisen mielen eksistenssistä, luonteesta tai käytöksestä tai tosiasia, jossa henkilön omat mentaaliset tilat tai muiden kertomukset kokemuksistaan ovat Jumalan inspiroimia. Naturalistille mikään näistä uskomusten lähteistä ei voi toimia evidenssin lähteenä. Naturalismista

⁸⁵ Korpela 2016, 92. Storrs McCallin haarautuvien tapahtumakulkujen malli on hänen kirjastaan *A Model of Universe: Space-Time, Probability, and Decision* vuodelta 1994. Korpela kuvaa alaviitteessä Brian Greenen ja Thomas F. Tracyn mukaan, kuinka ”superpositiossa oleva hiukkanen on monessa paikassa samaan aikaan aaltofunktion osoittamalla alueella. Superpositio havainnollistaa tärkeän eron newtonilaisen eli klassisen fysiikan ja kvanttifysiikan välillä. Klassisen fysiikan mukaan kappaleet eivät voi olla monessa paikassa samaan aikaan, mutta kvanttifysiikassa monessa paikassa samaan aikaa oleminen on enemmän sääntö kuin poikkeus. Kvanttimekaniikan esittämä kuva elektronista muuttuu klassisen fysiikan pistemäisestä hiukkasesta aalloksi, joka on levittäytynyt koko maailmankaikkeuteen”.

⁸⁶ Korpela 2016, 92–93.

⁸⁷ Juti 2001, 341–343.

seuraisi sama, kirjoittaa Rea, kuin olettamuksesta, että me ja maailmamme olemme suunnittelemattomia.⁸⁸

2.5 Ihmeet Jumalan omnipotenssin ja omniskiennsin ilmentymänä

2.5.1 Omnipotenssi

Kristinuskon Jumalan attribuutteina on pidetty *omnipotenssia*, kaikkivoipaisuutta, täydellistä hyvyyttä ja *omniskiennsiä*, kaikkitietävyyttä. Omnipotenssi, kaikkivoipuus viittaa Jumalan kykyyn *ihmeitä* tekemällä ”sekaantua” yliluonnollisellakin tavalla maailman asioihin. Jonkinlaista voimaa omaavan olennon ajatellaan yleensä pystyvän saamaan aikaan tapahtumia tai asiointiloja. Pystyisikö Jumala esimerkiksi saamaan maapallon lakkaamaan kiertämästä Aurinkoa, vaikka näin normaalisti maailmassa tapahtuu? Jos Jumala ei pystyisi toteuttamaan tällaista asiointilaa (että maa ei enää kiertäisikään Aurinkoa), hän ei selvästikään olisi kaikkivoipa. Olisihan siinä tapauksessa olemassa asiointila (maa ei kiertäisi Aurinkoa), jota Jumala ei pystyisi toteuttamaan. On myös mahdollista pohtia olisiko Jumalalla riittävästi voimaa tai valtaa toteuttaa asiointiloja, jotka eivät ole aktuaalisia, todellisia. Jos kävisi ilmi, että on asiointiloja, joita Jumala ei voi toteuttaa, olisiko se sellainen osoitus Jumalan puutteellisista voimista, joka kiistäisi omnipotenssin, kaikkivoipaisuuden mahdollisuuden.⁸⁹

Asiointilat ovat joko *välttämättömiä*, *sattumanvaraisia* tai *mahdottomia*. Välttämätön asiointila ei voi olla muuta kuin välttämätön (esimerkiksi $2+2=4$). Sattumanvarainen asiointila on todellinen, mutta olisi voinut hyvin myös olla olematta (William Rowe käyttää esimerkkinä Al Gorea, jota ei valittu presidentiksi, vaikka hänet olisi hyvin voitu valita). Mahdoton asiointila ei voi olla muuta kuin mahdoton (ihminen ei voi olla samaan aikaan 20-vuotias ja 35-vuotias). Ottaen nämä erilaiset asiointilat huomioon, kirjoittaa Rowe, olisi väärin mitata Jumalan omnipotenssia, kaikkivoipuutta sillä, että hän voisi toteuttaa *millaisen tahansa* asiointilan. Tuomas Akvinolaisen mukaan voima voi toimia vain mahdollisen rajoissa: ”On jotenkin soveliaampaa sanoa, että jonkin asian

⁸⁸ Rea 2003, 68 ja 226.

⁸⁹ Hasker 2009, 428. Mavrodes 2009, 304. Rowe 2009, 15–17. Vainio & Visala 2011, 36.

toteuttaminen ei yli päätään ole mahdollista kuin että Jumalan ei ole mahdollista toteuttaa sitä”.⁹⁰

Rowen mukaan on mahdollista luonnehtia Jumalan omnipotenssia kyvykkyytenä tehdä mitä tahansa sellaista, joka ei ole *mahdotonta*. Välttämättömät asiointilat eivät ole mahdottomia. Siksi ehkä Jumalan omnipotenssia voisi luonnehtia myös Jumalan voimaksi toteuttaa mikä tahansa sattumanvarainen asiointila, joka ei ole olemukseltaan väistämätön tai mahdoton. Rowe käyttää esimerkkinä Bushia, josta tuli Yhdysvaltain 43. presidentti, vaikka loogisesti olisi voinut käydä toisinkin. Rowe kysyykin, pystyisikö Jumala tällä hetkellä saamaan aikaan sen, että Bushista ei olisi koskaan tullut presidenttiä. Jos Jumala pystyisi *juuri tällä hetkellä* nykyisyydessä toteuttamaan, että Bushista ei olisi koskaan tullut presidenttiä, hänen vallassaan olisi toteuttaa, että jokin kokonaisuudessaan menneisyyteen sijoittuva tapahtuma ei olisi lainkaan tapahtunut.⁹¹

“Jumalan omnipotenssi ehkä tarkoittaa kykyä saada aikaan *mikä tahansa* sattumanvarainen asiointila, joka ei ole ristiriidassa menneisyyden tapahtuman kanssa eikä ole jo toteutunut ja on lisäksi luonteeltaan sen kaltainen, että se ei voi koskaan enää toteutua”. Tästä seuraa kaksi ongelmaa. Ensiksikin ihmisen ajoittainen *vapaus* tehdä jokin teko tai olla tekemättä. Jos henkilö Jones haluaisi esimerkiksi vaihtaa *vapaaehtoisesti* työpaikkaa, vaikuttaisi, että ei ole Jumalan vallassa saada tätä aikaan. Jumala voi saada aikaan, että Jones haluaa vaihtaa työpaikkaa, mutta siinä tapauksessa Jonesilta puuttuu *vapaus* olla haluamatta vaihtaa työpaikkaa: Jones ei päästä vapaaehtoisesti vaihtaa työpaikkaa. Omnipotenttinaan Jumala ei siis voisi saada Jonesia *vapaaehtoisesti* haluamaan vaihtaa työpaikkaa sen paremmin kuin saada aikaan mitään muitakaan *vapaaehtoisia* tekoja paitsi omiaan. Niinpä sellaisiin asiointiloihin, joita kaikkivaltiaskaan Jumala ei voi toteuttaa, kirjoittaa Rowe, on lisättävä muiden toimijoiden kuin Jumalan tekemät vapaat päätökset.⁹²

Ongelmallisia ovat myös Jumalan omat teot. Jumala ei pysty tekemään tietynlaisia tekoja, koska hän on syvimmältä olemukseltaan *moraalisesti täydellinen*, kaikkietävä ja ikuinen. Sellaisen olennon on lähtökohtaisesti mahdotonta lakata olemasta (niin ettei hän olisikaan ikuinen), tehdä moraalisesti

⁹⁰ Rowe 2009, 16–17.

⁹¹ Rowe 2009, 18.

⁹² Rowe 2009, 18.

paha teko (jolloin hän ei olisi moraalisesti täydellinen) tai uskoa todeksi jotakin, mikä on väärin (jolloin hän ei olisi kaikkietävä). Jumalan ääretöntä mahtia ei voi ymmärtää niin, että Jumala voisi esimerkiksi toteuttaa moraalisesti väärä tekoja, tehdä virheitä huolimattomuuden takia tai tehdä itsemurhan. Tuollaisiin tekoihin pystyvät myös ihmiset ja siksi Jumalan valtaa vaikuttaisivat rajoittavan hänen muut olennaiset ominaisuutensa. Tätä voi Rowen mukaan tarkastella myös vertaamalla kahta esimerkkiä:⁹³

- a. Jumalan vaikutuksesta on neliönmuotoinen ympyrä.
- b. Jumala aiheuttaa viattomalle henkilölle suurta kärsimystä ilman hyvää syytä.

Molemmat väitteet ovat mahdottomia, mutta eri syistä. A on mahdoton, koska Jumalan aikaansaamaksi väitetty asiointi on itsessään mahdoton. B on mahdoton koska Jumalan aiheuttama viattoman henkilön suuri kärsimys on itsessään mahdottomuus. Ei sinänsä ole mitenkään mahdotonta, että viaton henkilö kärsii suuresti ilman syytä, mutta *Jumalan* on mahdotonta aiheuttaa sellaista. Entä voiko Jumala olla onnipotentti, jos hän ei pysty jonkin perimmäisen ominaisuutensa vuoksi toteuttamaan asiointiloja, joita tavalliset ihmisetkin voivat toteuttaa? Intuitiivisesti ajatellen onnipotentin olennon pitäisi pystyä toteuttamaan mikä tahansa asiointi minkä jokin muukin olento pystyy toteuttamaan. Lisäksi, intuitiivisesti ajatellen, onnipotentin tarvitsee vain olla voimakkaampi kuin mikään muu olento.⁹⁴

Paljon keskustelua on käyty seuraavasta. Verrataan perusolemukseltaan täydellistä olentoa olentoon, joka käyttäytyy moraalisesti hyvällä tavalla olematta kuitenkaan perusolemukseltaan moraalisesti täydellinen. Jälkimmäinen näistä on kenties toista voimakkaampi pystyessään aiheuttamaan viattoman henkilön suurta kärsimystä ilman hyvää syytä, mutta kuitenkin niin, että ollessaan moraalisesti hyvä vaikkakaan ei olemukseltaan moraalisesti täydellinen, tuo olento itse asiassa aina *pidättäytyy* tekemästä mitään sen kaltaista.⁹⁵

⁹³ Rowe 2009, 19–20.

⁹⁴ Rowe 2009, 19–20.

⁹⁵ Rowe 2009, 20.

Vainio ja Visala määrittelevät ”arkinäkemyksen kaikkivaltiudesta” seuraavasti:

(K1) Jumala voi tehdä mitä tahansa.

”Tekeminen” tarkoittaa tässä, että Jumalan on mahdollista saada aikaan mikä tahansa asiointi. Väitettä K1 vastaan voidaan silti välittömästi esittää *kiven paradoksina* tunnettu vastaväite, joka on inspiroinut aikojen kuluessa suuren määrän vastineita.⁹⁶

Kiven paradoksi tunnetaan myös *omnipotentin paradoksina*: Voiko Jumala luoda niin painavan kiven, että hän ei jaksa itse nostaa sitä? Jos hän voi luoda niin painavan kiven, ettei voi nostaa sitä, hän ei ole omnipotentti, koska ei voi nostaa luomaansa kiveä. Jos Jumala taas ei pysty luomaan kiveä, jota ei voi nostaa, hän ei ole omnipotentti, koska ei pysty luomaan tuollaista kiveä. Omnipotentin paradoksin ratkaisu on, että Jumala ei voi luoda niin painavaa kiveä, ettei hän pystyisi nostamaan sitä, koska on loogisesti mahdotonta, että olisi olemassa kivi tai mikä tahansa muu esine, jota Jumala ei voi nostaa. Tässä katsannossa ei rajoittaisi Jumalan voimaa olla pystymättä toteuttamaan jotakin, mikä on loogisesti mahdotonta eli Jumalan voima tehdä esimerkiksi ihmeitä kattaisi vain sen, mikä on mahdollista.⁹⁷

2.5.2 Omniskiensi

William Rowe kirjoittaa, että äärettömän voimakas ja hyväkään olento, jolta puuttuisi tietoa, ei ansaitsisi yhtä paljon kunnioitusta kuin olento, joka olisi kaikkivoipa ja täydellisen hyvä ja jolla olisi täydellinen tieto kaikesta, mikä on mahdollista tietää. Miten Jumalan kaikkitietävyys sopii teistiseen maailmankatsomukseen tai esimerkiksi ajatuksiin ihmisen vapaudesta ja vastuusta? Mitä meidän on yli päättää mahdollista tietää? Vastaus kuuluu: tosia propositioneja. Siten, jos Jumala on kaikkitietävä, hänen pitäisi tietää kaikki todet propositionit. Jos Jumala on olemassa, hän tietää, että II maailmansota käytiin 1900-luvulla.⁹⁸

⁹⁶ Vainio & Visala 2011, 46.

⁹⁷ Rowe 2009, 21, 28–29. Vainio & Visala 2011, 46–47.

⁹⁸ Rowe 2009, 28–29.

Rowen esimerkin mukaan, jos on totta, että 2000-luvulla ei tule maailmansotia, Jumala tietää, että 2000-luvulla ei tule maailmansotia. Jos hän ei tiedä, häneltä puuttuu tietoa eikä hän siten voi olla kaikkietävä. Jumalan tiedon ajatellaan yleensä olevan suoraa ja välitöntä eikä se viittaa *todisteisiin*. Jos Jumala tietää nyt tosia asioita tulevaisuudesta, hän vaikuttaa tietyssä ajassa eksistovalta ajalliselta olennolta. Hänellä ei tietenkään ole ajallista loppua tai alkua, kirjoittaa Rowe, ajallinen hän on vain siinä mielessä, että on ikuinen, aina aluttomasta menneisyydestä päättymättömään tulevaisuuteen saakka. Hänen on kuvattu olevan ajan ulkopuolella ja omaavan tiedon menneistä, nykyisistä ja tulevista tapahtumista ajassa. *Ajallisen* eksistenssin rajoitteet eivät soveltuisi Jumalaan.⁹⁹

Keskiajalla ajateltiin Jumalalla olevan koko päättymätön, loputon elämänsä läsnä samalla kertaa. Jumala eksistoi ajan ulkopuolella ja käsittää jokaisen ajallisen tapahtuman samantapaisesti kuin me ne käsitämme niiden tapahtuessa. Tällainen jumalakäsitys ei sisällä jumalallista *ennaltatietämistä*. Siksi olisi jotenkin ymmärrettävissä (ottaen huomioon Jumalan tietämyksen tulevista teoistamme), miten ihminen on kuitenkin vapaa tekemään jotain muuta kuin mitä Jumala on aina tiennyt hänen tulevan tekemään. Koska Jumala ei ole ajallinen olento, hänen tietonsa tapahtumista ei eksistoi ajallisesti ennen niiden tapahtumista.¹⁰⁰

Onko johdonmukaista ajatella Jumalan ymmärtävän täysin tämän hetken tapahtumat, jos hän kerran eksistoi ajan ulkopuolella? Miten on käsitettävissä, että Jumala voi toimia maailmassa, jos hän ei eksistoi ajassa? Jumalan pitäisi ikään kuin tahtoa ikuisesti tapahtuman tapahtumista tietyssä ajassa, vaikka kun se tapahtuma sitten tapahtuu, hän ei toteuta sitä – minkä hän voisi tehdä, jos eksistoi ajassa. Niinpä näkemys siitä, että Jumala ei ole olemassa ajassa, saa merkityksellisiä vaikutuksia, kun ajatellaan Jumalan toimia ja tietoa ajassa tapahtuvista tapahtumista.¹⁰¹

Koska Jumalan tietämys menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta on sekä täydellistä että erehtymätöntä, Jumalan on täytynyt tietää jo ennen syntymäämme kaikki, mitä koskaan tulemme tekemään. Mistä Jumala saa tietonsa tulevista tapahtumista? Säättääkö Jumala ennakolta kaikki tulevat tapahtumat? Jos Jumala on päättänyt ennakkoon kaiken, mikä tulee tulevaisuudessa tapahtumaan,

⁹⁹ Rowe 2009, 28–29.

¹⁰⁰ Rowe 2009, 29.

¹⁰¹ Rowe 2009, 29.

hän tietää kaiken mikä tulee tapahtumaan. Onko ihmisillä tulevaisuudessa mitään vapautta tehdä sitä tai tätä, jos Jumala on jo aikojen alussa päättänyt kaiken mitä tulee tapahtumaan? Kenelläkään ei olisi mitään moraalista vastuuta teoistaan, koska he eivät voisi olla tekemättä noita tekoja? Niinpä miten tahansa Jumala tietääkin ennalta mitä me vapaasti teemme, huomauttaa Rowe, tuo tieto ei voi perustua Jumalan ennalta käsin tekemiin päätöksiin.¹⁰²

Charles Taliaferro luonnostelea kaikkítietävyyttä seuraavilla analyyseilla:

Analyyysi 1

Olento B on omniskientti jos ja vain jos B tietää kaikesta mikä on totta, että se on totta. Vastaavasti B tietää epätotuuksista, että ne ovat epätouksia.

Mikäli tämä kuvaus on oikeellinen ja Jumala todella omniskientti, *kaikki* on Jumalan näkökulmasta katsottuna avointa, eikä mikään ole häneltä salattua. Richard Swinburnen mukaan ”Kaikki Jumalan ajatukset ovat täsmällisiä, eksplisiittisiä. Hänellä ole mitään osittaisia ajatuksia, vaan hän ajattelee sekä ajatuksensa että niiden seuraukset yhtäaikaaisesti”. Taliaferron analyyysi 1:n yksi päätelmä olisi, että tuollaisella kaikkítietävällä olennolla olisi kaikenkattava, tyhjentävä käsitys sekä maailmankaikkeudesta että itsestään. Kaikkítietävällä olennolla ei myöskään olisi olemassa mitään itsensä suhteen läpinäkymätöntä aspektia, esimerkiksi minkäänlaista tiedostamattomuuden huntua.¹⁰³

Analyyysi 2

Olento B on omniskientti jos ja vain jos B tietää kaikista tosista propositioista, että ne ovat totta ja kaikista epätosista propositioista, että ne ovat epätosia.

Voiko Jumala tietää tulevaisuuden? Mikäli Jumala tietää kaiken mikä on totta tai mikäli Jumala tietää jokaisen toden proposition, silloin hän tietää tulevaisuuden jokaisen totuuden. Jos tulevaisuus kuitenkin tunnettaisiin jokaista yksityiskohtaansa myöten, olisi se jollakin tapaa ennalta määrätty. Jos tulevaisuuden tapahtumien lopputulos tiedetään niiden tapahtuessa, se on muuttumaton tai jo päätetty. Perinteisesti teistit eivät ole halunneet ajatella Jumalan arvailevan tai spekuloiden tulevaisuuden tapahtumilla, vaan Jumalan on ajateltu olevan erehtymätön kykenemätön tekemään virheitä. Taliaferro poimii esille Richard Sorabjin, jonka mukaan:¹⁰⁴

¹⁰² Rowe 2009, 29–30.

¹⁰³ Taliaferro 1998, 108.

¹⁰⁴ Taliaferro 1998, 109.

”Jos Jumala ei olisi erehtymätön arvostellessaan tekojamme, voisimme kenties osoittaa käyttäytymisellämme hänen olevan väärässä. Se ei kuitenkaan ole mahdollista, koska erehtymättömyys tarkoittaa sitä, että hän *ei ole eikä voi olla väärässä*. Vastaavasti emme siis voi saada häntä tekemään väärin...Jumalan erehtymättömyys yhdessä menneisyyden peruuttamattomuuden kanssa on tässä vapautta rajoittava tekijä. Jos Jumalan erehtymätön tieto teoistamme on olemassa jo ennalta, on myöhäistä käyttäytyä niin, että Jumala muuttaisi arviotaan siitä, mitä aiomme tehdä. Jumalan arvio on jo olemassa eikä menneisyyteen voi vaikuttaa.”¹⁰⁵

Jumalan erehtymättömyys näyttäisi rajoittavan inhimillistä vapautta. Taliaferron mukaan jonkinlainen vapauden ajatus täytyy olla. Jos tätä ajatusta ei ole, ei ole tutkittavaa ongelmaakaan.¹⁰⁶

Analyysi 3

Olento B on omniskientti hetkellä t jos ja vain jos B tietää hetkellä t kaikista tosista propositioista, jotka on mahdollista tietää, että ne ovat tosia ja vastaavasti epätosista propositioista, että ne ovat epätosia.

Onko Jumala ajan sisällä tai sen ulko- tai yläpuolella?¹⁰⁷

Analyysi 4

Olento B on omniskientti jos ja vain jos B:llä on ylivertaista tiedollista voimaa, jota käytetään sen täyden potentiaalin mukaisesti.

”Ylivertainen tiedollinen voima” tarkoittaa tässä korkeinta kognitiivista erinomaisuutta tai hyveellisyyttä. Jäljelle jää silti kysymys, kommentoi Taliaferro, eikö ylintä kognitiivista voimaa maksimaalisesti käyttävä olento tietäisi tulevaisuuden vapaita tekoja? Jäljelle jää vielä yksi analyysi, joka sivuuttaa kaikki väitteet kokonaan.¹⁰⁸

Analyysi 5

Olento B on omniskientti jos ja vain jos B tietää kaikki asiointilat vallitsevatpa ne tai eivät.

Tässä ongelmana on väitteiden yksityisyys. Periaatteessa Jumala ei voisi tietää väitteen ”Minulla on kipuja” totuutta tai epätotuutta esimerkiksi silloin, kun *minulla* on kipuja. Kun minulla on kipuja, tarkoittaa Taliaferro, tiedän sen välittömästi eikä siitä voi tehdä mitään päätelmiä, eikä siitä seuraa, että vain minulla olisi pääsy johonkin hyperyksityisiin väitteisiin.¹⁰⁹

On myös esitetty pohdintoja siitä, *minkälaisia* asioita Jumala voi tietää. Onko välttämätöntä kokea asioita itse, jotta voi ymmärtää ne? Jos Jumala on

¹⁰⁵ Taliaferro 1998, 109–110. Taliaferron sitaatti Sorabjin kirjasta *Time, Creation and the Continuum* 1983.

¹⁰⁶ Taliaferro 1998, 109–110.

¹⁰⁷ Taliaferro 1998, 121.

¹⁰⁸ Taliaferro 1998, 122–123.

¹⁰⁹ Taliaferro 1998, 139.

omnipotentti, miten hän voisi ymmärtää esimerkiksi ”turhautumisen” kaltaisen käsitteen, joka on perusluonteeltaan sen laatuinen kokemus, että sitä ei voi olla omnipotentilla olennolla? Entä miten kokonaan hyvä Jumala voisi ymmärtää *sadismin* tai *julman mielihyvän*? Voiko ruumiiton (ja siis vailla ruumiillisia kokemuksia oleva) Jumala käsittää ajatusta *mansikoiden maistamisesta* tai sitä, miltä se tuntuu? Näin ajateltuna Jumalan ollakseen todella omniskientti, täytyy voida kokea kaikkien mahdollisten kokemusten koko kirjo.¹¹⁰

3. Evidentialismi

3.1 Evidentialismi

Evidentialismina tunnetun uskonnonfilosofian perinteen mukaan uskonnolliset käsitykset ovat todellisuutta koskevia väitelauseita, joiden totuutta tai epätotuutta voidaan ja pitää arvioida samanlaisilla yleisillä tiedollisilla kriteereillä kuin mitä tahansa tieteellisiä teorioita. Uskonnolliset uskomukset tarvitsevat siis järkipäristä perustelua samalla tavalla kuin tieteelliset uskomukset. Evidentialismista puhutaan joskus myös *rationalismina*, mutta rationalistien varma tieto perustuu järjen kokemuksesta riippumattomaan päättelyyn. Evidentialismi on peräisin valistuksen aikakaudelta, jolloin varsinkin luonnontieteellistä teorianmuodostusta ja uskomusten perustelemista rationaalisin keinoin pidettiin arvossa.¹¹¹

Timo Koistinen kirjoittaa *Usko ja tiedollinen oikeutus* -kirjassaan Alvin Plantingan ja Nicholas Wolterstorffin *oikeutuksen* käsitteestä, joka viittaa *episteemisiin velvollisuuksiin*. Tällaisen evidentialismikäsitteen mukaan ilman evidentialiaalisia, todistusaineistoon liittyviä perusteita ei voida intellektuaalisesti sallia uskonnollista uskoa; on rationaalista tai oikeutettua hyväksyä teistisiä uskomuksia vain, kun voidaan esittää adekvaattia evidenssiä niiden puolesta. Teistinen usko Jumalan olemassaoloon pitäisi esimerkiksi aina oikeuttaa intellektuaalisesti hyvillä perusteilla. Toisaalta evidentialismi ei myöskään ole ateistinen ajattelutapa, vaan myös teisti voi hyvin olla evidentialisti.¹¹²

Evidentialismin on myös ajateltu sisältävän jonkinlaisen normatiivisen tai moraalisen aspektin. Tässä ajattelussa velvollisuudet eivät rajoitu vain tekoihin tai

¹¹⁰ Taliaferro 1998, 123–124.

¹¹¹ Forrest 2017. Pihlström 2000, 186. Pihlström 2001, 31–34. Pihlström 2010, 12. Vainio & Visala 2011, 143–147.

¹¹² Koistinen 2001, 31–32.

käyttäytymiseen, vaan myös siihen, *mitä* uskotaan. Uskomuksiin voidaankin ajatella liittyvän myös *intellektuaalisia*, *episteemisiä* ja *noettisia* (konkreettista, intentionaalista esimerkiksi uskomuksen kaltaista merkitysaktia koskevia) *velvollisuuksia*. *Intellektuaalisten velvollisuuksien* luonne on monitahoinen ongelma, mutta niiden voidaan ajatella redusoituvan yleisesti käsitettäväksi velvollisuudeksi maksimoida hyvää ja minimoida pahaa. Toisaalta niiden voidaan ajatella kiinnittyvän ihmisiin vain heidän eksistenssinsä luonteen ja heidän intellektuaalisten kykyjensä mukaisesti. Episteemisellä totuudella voi myös olla tietynlainen suhde *totuuteen*, koska voidaan sanoa, että totuus on *päämäärä* tai *arvo*, johon velvollisuuksilla pyritään ja sen lisäksi on aktiivisesti kartettava epätotuutta.¹¹³

Episteemisten normien sallima uskomus olisi oikeutettu ja samalla rationaalinen. Sellainen uskomus olisi omaksuttu *laiminlyömättä tai rikkomatta intellektuaalisia velvollisuuksia*. Episteemisen oikeutuksen *deontologinen* eli velvollisuusetiikkaan liittyvä oikeutuskäsitys olisi muotoa: ”S on oikeutettu uskomaan, että p, jos ja vain jos uskoessaan että p S ei riko episteemisiä velvollisuuksiaan.” Tämän mukaisesti, kirjoittaa Koistinen, evidentialismi olisi käsitettävä deontologisen oikeutuskäsityksen muodoksi; olisi episteeminen velvollisuus olla hyväksymättä teistisiä uskomuksia, ellei ole riittäviä todisteita niiden tueksi.¹¹⁴

Earl Conee ja Richard Feldman ovat puolustaneet evidentialismikäsitystä, jonka mukaan evidentialismi ei esimerkiksi mitenkään arvostele uskomusten moraalialia. Heidän mukaansa on kuitenkin mahdollista olla olosuhteita, joiden vallitessa moraaliset tai järkevyystekijät puoltavat uskomuksen totuuteen uskomista, vaikka sen puolesta on vähän tai ei ollenkaan evidenssiä. On mahdollista spekuloida esimerkiksi *doksastisen voluntarism*in (henkilön doksastinen asenne on perusteltu vain jos sen muodostaminen on vapaaehtoista ja siis henkilön omassa hallinnassa) tai *doksastisten rajojen* (henkilön doksastinen asenne on perusteltu vain jos se on ihmisen normaalien doksastisten rajojen sisällä) tiimoilta, mutta niistä huolimatta episteemisen oikeutuksen perusmalli EJ

¹¹³ Koistinen 2001, 33–37. Tieteen termipankki 31.1.2019: Filosofia:noesis. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:noesis>. *Noesis*, kr. νόσις ”ymmärrys”, ”käsityskyky” tai ”ajattelu” on fenomenologiassa intentionaalinen akti, jolla pyritään tavoittamaan ilmiöt todellisina, sellaisena kuin ne ovat.

¹¹⁴ Koistinen 2001, 33–38. Tieteen termipankki 31.01.2019: Filosofia:velvollisuusetiikka. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:velvollisuusetiikka>. Koistinen kirjoittaa Plantingan ja Woltersdorffin kiinnittäneen eri yhteyksissä huomiota evidentialismiin liittyvään moraaliseen tai normatiiviseen aspektiin.

(*Epistemic Justification*) näyttää Coneen ja Feldmanin mukaan seuraavalta:¹¹⁵

”S:n doksastinen asenne D propositiota *p* kohtaan hetkellä *t* on episteemisesti oikeutettu jos ja vain jos asennoituminen D propositiota *p* kohtaan sopii niihin todisteisiin, jotka S:llä on hetkellä *t*.”¹¹⁶

Coneen ja Feldmanin mallia on kritisoitu siitä, että se laittaa liikaa painoarvoa ihmisten kognitiivisille kyvyille ja informaation keräämiseen liittyville kognitiivisille prosesseille, joiden lopputuloksena asenne D propositiota *p* kohtaan syntyy. Conee ja Feldman ovat puolustautuneet kritiikkiä vastaan korostamalla, että heidän mallissaan asenteen D episteeminen oikeutus riippuu ainoastaan evidenssistä.¹¹⁷

Evidentialistisella tavalla ajateltuna uskova ajattelee siis ”epätieteellisesti” luonnonlakien voivan joskus rikkoutua, vaikka se on evidentialismin näkökulmasta mahdotonta, koska luonnonlait eivät salli poikkeuksia. Evidentialistinen teologinen realismi pitää uskonnollisia uskomuksia ihmismielestä riippumatonta todellisuutta kuvaavina väitteinä, jotka ollakseen episteemisesti rationaalisia, tarvitsevat muiden uskomusten evidentialista tukea.¹¹⁸

On tärkeää pitää mielessä, että evidentialismi on teismin ja ateismin suhteen *neutraali* kanta. On olemassa sekä teististä että ateistista evidentialismia ja maltillisen teismin (jota Richard Swinburnen esimerkiksi katsotaan edustavan) ohella esiintyy myös fundamentalistisempaa, jyrkempää evidentialismia. Teistisen evidentialismin mukaan uskonnollisten uskomusten tukena voi olla, ja on mahdollista löytää evidenssiä aivan samoin kuin tieteellisten uskomusten tueksi. Tässä katsannossa uskonnollinen hypoteesi ei eroa tieteellisestä hypoteesista.¹¹⁹

¹¹⁵ Conee & Feldman 2004, 1–2 ja 83–84. Tieteen termipankin mukaan episteemiseen logiikkaan (joka tutkii tietoon liittyviä käsitteitä ja ilmaisuja) ajatellaan yleensä sisältyvän uskomusten logiikka eli *doksastinen* logiikka.

¹¹⁶ Conee & Feldman 2004, 83–84. Episteeminen perustelu EJ eli *Epistemic Justification*: ”Doxastic attitude *D* toward proposition *p* is epistemically justified for *S* at *t* if and only if having *D* toward *p* fits the evidence *S* has at *t*.” Conee & Feldman eivät pidä EJ:tä analyysina, vaan eräänlaisena episteemisen oikeuttamisen peruskäsityksenä, ”EJ identifies the basic concept of epistemic justification”.

¹¹⁷ Conee & Feldman 2004, 84.

¹¹⁸ Forrest 2017. Pihlström 2000, 186. Pihlström 2001, 31–34. Pihlström 2010, 12. Pihlström kirjoittaa, että viime vuosikymmeninä uskonnonfilosofiassa on esiintynyt sekä *teistisiä* (kuten tieteellisten uskomusten, myös uskonnollisten uskomusten tueksi voidaan löytää evidenssiä) että *ateistisia* (uskonnollisten hypoteesien tueksi ei löydy riittävästi evidenssiä tai että tuo evidenssi voidaan muutenkin selittää) evidentialismin muotoja.

¹¹⁹ Pihlström 2010, 187. Klassista suunnitteluargumenttia mukaillen on argumentoitu, että on perusteltua uskoa älykkään suunnittelijan luoneen maailman.

Huomionarvoista on myös, että vaikka teistit tukeutuvat Jumalan olemassaoloa todistavaan evidenssiin, myös ateistiset uskonnollisen uskon rationaalisuutta vastaan kohdistetut hyökkäykset ovat usein evidentialismipohjaisia. Ateistisen evidentialismin mukaan esimerkiksi Jumalahypoteesin tueksi ei löydy riittävästi evidenssiä tai että tuo evidenssi on mahdollista selittää jollakin muulla tavalla. Jumalan olemassaoloa on kuitenkin mahdotonta kiistää viittaamalla mihinkään evidenssiin, todistusaineistoon. Jotkut ovat myös nähneet evidentialismin ongelmana pinnallisen skientismin, tiedeuskon.¹²⁰

Mikael Stenmark kirjoittaa, että ymmärtääkseen *episteemistä tiedeuskoa* on ensinnäkin ratkaistava mitä akateemisista tieteenaloista voidaan pitää luonnontieteenä ja mitä luonnontiede on? Tyypillisesti skientismi määrittelee luonnontieteen *kapeasti* kattamaan vain perinteiset luonnontieteet ja ne yhteiskuntatieteelliset alat, joiden metodologia on samanlainen kuin luonnontieteessä. ”Kaikki tieto on luonnontieteellistä” -ajattelussa todellisuudesta ei voida tietää mitään, mikä ei selviä luonnontieteellisen tutkimuksen keinoin.¹²¹

Vielä episteemistä tiedeuskoa tiukemmin rajattua on *rationaalinen tiedeusko*. Episteemisesti tiedeuskova vain itse asiassa väittää, ettei uskomusten totuudesta voida tietää, mistä ei seuraa, etteikö uskomuksia voisi rationaalisesti hyväksyä. Vaikka jotakin ei voida luonnontieteen keinoin tietää, siihen voi silti uskoa rationaalisesti. Toisin sanoen tieto ja rationaalisuus ovat kaksi eri asiaa. Rationalistisen tiedeuskon mukaan nimittäin luonnontiede ei ainoastaan aseta rajoja sille, mitä todellisuudesta on mahdollista tietää, vaan myös sille, mitä on mahdollista uskoa rationaalisesti. Merkillepantavaa kuitenkin on, toteaa Stenmark, että sekä episteemisen että rationalistisen tiedeuskon edustajat myöntävät luonnontieteellisen asiantuntemuksen jonkinlaiset rajat.¹²²

Skientismin kritiikki on kuitenkin liian helppoa ymmärtää väärin luonnontieteen kritisoinaisena. Tiedeuskon kritiikissä tartutaan usein juuri

¹²⁰ Pihlström 2000, 187–188. Pihlström kirjoittaa, että yleisimmin kiistanalaisen olemassaoloväitteen esittäjän on perusteltava väitteensä sille, joka ei hyväksy väitettä eikä päinvastoin. Ateismia on puolustettu mm. uskottavampana kantana teismien perusteluiden puuttumisen vuoksi. On myös olemassa kiistanalaista hyvin jyrkkää ”tieteellistä ateismia”, jonka mukaan ”tiede on kaiken mitta”. Tieteen termipankki 14.03.2019: Filosofia:skientismi. (Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:skientismi>.) Skientismi eli tiedeusko on näkemys, jonka mukaisesti kaikkiin ongelmiin on olemassa (luonnon)tieteellinen vastaus. Skientismi myös korostaa tieteellisen maailmanjäsenyyksen merkitystä.

¹²¹ Stenmark 2016, 22–24. Stenmarkin mukaan on ymmärrettävää, miksi tiedeusko on järkevää määritellä näin, kun otetaan huomioon yleisin filosofinen tapa kritisoida tiedeuskoa.

¹²² Stenmark 2016, 24–25.

luonnontieteen menetelmien ja teorioiden ulottamiseen kysymyksiin, joihin ne eivät sovellu. Keskeinen ongelma ei ole luonnontieteen liika arvostaminen, kirjoittavat Kojonen ja Visala, vaan muunlaisen rationaalisuuden ja muiden alojen vähättely ja aliarvostaminen. Todellisuudessa myös luonnontieteen harjoittaminen vaikuttaisi vaativan laajempaa rationaalisuuskäsitystä ja tieteenkin arvovalta voisi kärsiä, jos sen nimissä esitettäisiin epäuskottavia ja kiistanalaisia maailmankuvallisia väitteitä. On täysin mahdollista väittää todellisuuden olevan skientismin mukainen, mutta se on metafyyssinen väite, jonka puolesta tulisi puolustaa muidenkin väitteiden totuutta kuin vain luonnontieteen menestystä.¹²³

Trent Dougherty kirjoittaa *Evidentialism and its Discontents* -kirjassa, että evidentialistinen näkemys tiedosta on pohjimmiltaan perin yksinkertainen. Sen käsitteellinen ydin on hänen mukaansa, että henkilö toden uskomuksen muodostaessaan tietää sen, koska on ollut asianmukaisesti evidenssille vastaanottavainen. Havaintotieto on tosi aistihavaintojen suhteen asianmukaisesti vastaanottavainen havainnollinen uskomus, eräänlainen ”aistien todistajanlausunto”. Muistitieto on muistivaikutelmien suhteen asianmukaisesti vastaanottavainen tosi uskomus, ”muistin todistajanlausunto”. *A priori* -tieto on näennäisten näkemysten suhteen asianmukaisesti vastaanottavainen *a priori* -asioita kokeva tosi uskomus.¹²⁴

3.2 Richard Swinburne (1934–)

Apologeettisesta eli kristinuskon filosofiseen puolustukseen liittyvästä uskonnonfilosofiasta tunnettu uskonnonfilosofi Richard Granville Swinburne syntyi 26.12.1934 Smethwickissä, Birminghamin lähellä Isossa-Britanniassa. Swinburne sai koulutuksensa Oxfordin yliopistossa, jossa hän suoritti 1959 ylemmän loppututkinnon pääaineenaan filosofia. Swinburne sai klassisen peruskoulutuksen, johon kuuluivat antiikin kielet, kirjallisuus ja historia.¹²⁵

Swinburne sai filosofisen koulutuksensa Oxfordissa analyyttisen tradition parissa, johon tuona aikakautena vaikutti voimakkaasti looginen positivismi

¹²³ Kojonen & Visala 2016, 242–243. Kojosen ja Visalan mukaan osa luonnontieteilijöistä on skientismin puolustajia ja osa kritisoi sitä. Esimerkkinä MIT:n ydinfysiikan professorin Ian Hutchinsonin kirja *Monopolizing Knowledge* 2011 sekä eteläafrikkalainen fyysikko George Ellistä, joka on kritisoinut filosofian aliarvostusta. Lisäksi hän toteaa, että luonnontieteilijöiden joukosta löytyy kaikkialla maailmassa monia erilaisia maailmankuvia, minkä pitäisi olla mahdotonta, mikäli skientismi eli tiedeusko olisi välttämätön osa luonnontieteen harjoittamista.

¹²⁴ Dougherty 2012, 12.

¹²⁵ Ala-Prinkkilä 2014, 29. Richard Swinburne s.d.

(kaikki tietäminen perustuu aistihavaintoihin). Jouko Ala-Prinkkilä kirjoittaa Swinburnea käsittelevässä väitöskirjassaan *Todennäköisin vaihtoehto* 2014, että Swinburne arvosti analyyttisen filosofisen tradition pyrkimystä käsitteelliseen selkeyteen ja argumentaatioon, mutta toisaalta arvosteli sen pyrkimystä sulkea metafysiset ja teologiset kysymykset mielekkään keskustelun ulkopuolelle. Swinburne kirjoittaa itse Oxfordin yliopiston kotisivuillaan kiinnostuksestaan kaikkiin keskeisiin filosofisiin ongelmiin ja varsinkin siihen, onko olemassa riittäviä perusteita uskoa Jumalaan.¹²⁶

Swinburne opiskeli myös teologiaa vuosina 1959–1960 ja suunnitteli papinuraa anglikaanisessa kirkossa. Papinuran hän hylkäsi kuitenkin petyttyään anglikaanisen kirkon “anti-intellektuaaliseen” ilmapiiriin. Suurin syy tähän oli, kirjoittaa Ala-Prinkkilä, että anglikaanisen kirkon silloiseen ilmapiiriin vaikutti mannermaisia vaikutteita saanut teologia, joka ei sallinut kristillisen teologian perustelemista järjen avulla. Filosofin ura tarjosi paremmat edellytykset kristinuskon intellektuaalisen oikeutuksen perustelemiseen. Swinburne täydensi vielä 1961–1963 opintojaan perehtymällä luonnontieteisiin sekä niiden historiaan ja filosofiaan, erityisesti fysiikkaan ja biologiaan ja luonnontieteelliseen päättelyyn.¹²⁷

Swinburne otti vaikutteita luonnontieteiden tavasta perustella teorioiden mielekkyyttä ja oikeutusta. Esimerkiksi teorian mielekkyyttä ei voi perustella verifioitavuudella vaan sillä, että se kuvaa teoreettiset entiteetit ja niiden ominaisuudet arkikielen sanoilla samoin kuin kuvailtaessa tavallisia havaittavia objekteja. Oikeutusta voi ajatella seuraavasti. Teoriat saavat odottamaan ympärillä havaittuja ilmiöitä, vaikka muuten emme odottaisi havaintoja noista ilmiöistä. Ja teoriat ovat yksinkertaisia. Myös kristillisen teismen kaltaisten metafyyssisten teorioiden mielekkyyttä ja oikeutusta on arvioitava samoilla kriteereillä.¹²⁸

Swinburne edustaa Ala-Prinkkilän mukaan klassista, kristillistä teismiä ja hänen Jumala-käsityksensä on *eklektinen* eli yhdistelevä suhteessa läntiseen ja itäiseen traditioon. Teologinen eklektisyys liittyy Swinburnen aspiraatioon perustella teologisia näkemyksiä filosofian ja tieteen avulla. Semanttisessa mielessä Swinburne edustaa teologista ja tieteellistä realismia. Paitsi realistiseksi,

¹²⁶ Ala-Prinkkilä 2014, 29–30. Richard Swinburne s.d.

¹²⁷ Ala-Prinkkilä 2014, 30–31. Richard Swinburne, s.d.

¹²⁸ Ala-Prinkkilä 2014, 30–31.

Swinburnen semantiikkaa on luonnehdittu universalistiseksi; eri elämänalueiden kielenkäyttö on samanlaista arkipäivän kielenkäyttöön perustuen.¹²⁹

Epistemologinen oikeuttaminen toimii Swinburnen uskonnonfilosofiassa niin, että teologisen kielen viittaamasta todellisuudesta voidaan muodostaa rationaalisia tai oikeutettuja uskomuksia samalla tavoin kuin luonnontieteissä. Luonnontieteiden kriteerejä käyttämällä voidaan saada tietoa ihmismielestä riippumattomasta todellisuudesta. Teoria saa oikeutuksensa yksinkertaisuudestaan ja kyvystään ennustaa ennakoimattomia ilmiöitä. Ala-Prinkkilä luonnehtii Swinburnen epistemologiaa realistiseksi ja universalistiseksi. Ihmismielestä riippumattomasta todellisuudesta on mahdollista saada tietoa luonnontieteen kriteerein.¹³⁰

Swinburnen uskonnonfilosofinen epistemologia edustaa Ala-Prinkkilän mukaan formaalista evidentialismia, joka perustuu foundationalistiseen internalismiin; perususkomusten ja uskonnollisten uskomusten välisen tukisuhteen on noudatettava normaalisti hyväksyttyjä päättelysääntöjä. On tavoiteltava uskomuksia, jotka ovat objektiivisesti ja subjektiivisesti todennäköisiä. Todennäköisyys ei kuitenkaan ole absoluuttinen, vaan relatiivinen arvo; komparatiivisessa todennäköisyydessä jokin uskomus on todennäköisempi kuin jokin toinen. Swinburnelle ominainen *kumulatiivinen argumentaatio* puolestaan tarkoittaa useisiin argumentteihin tukeutumista vain yhden argumentin asemesta. Yhteen kerättynä argumenttien todistusvoima kumuloituu eli kasautuu ja samalla kasvaa. Kumulatiiviselle argumentaatiolle on luonteenomaista hyödyntää maksimaalisesti sekä johtopäätöksiä puoltavaa että niitä vastustavaa argumentaatiota.¹³¹

Erityisesti Swinburne käsittelee ihmetematiikkaa teoksessaan *The Concept of Miracle* vuodelta 1970. Siinä hän ottaa kantaa ihmeen käsitteeseen ja siihen millaisia tapahtumia on syytä pitää ihmeinä ja myös ihmeiden rationaalisuuden ehtoihin ja niistä esitettävään evidenssiin. 1989 hän toimitti *Miracles*-artikkelikokoelman, joka sisältää monia kuuluisimpia ihmekirjoituksia, mukaan

¹²⁹ Ala-Prinkkilä 2014, 32–33.

¹³⁰ Ala-Prinkkilä 2014, 34.

¹³¹ Ala-Prinkkilä 2014, 34–35. Tieteen termipankki 1.2.2019: Filosofia:fundamentalismi. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:fundamentalismi>. Foundationalismi on tietoteoreettinen näkemys, jonka mukaan on olemassa perususkomuksia tai perusoletuksia, jotka ovat oikeutettuja itsessään, ja kaikkien muiden uskomusten oikeutus riippuu niistä. Tieteen termipankki 1.2.2019: Filosofia:internalismi. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:internalismi>. Internalismin mukaan merkitykset, perusteet, oikeutukset ja ajatukset sijaitsevat subjektissa.

lukien Hume ja Hollandin ihmeargumentaatio. Lisäksi hän käsittelee ihmeitä ja evidenssiä myös teoksissaan *Is there a God?* 1996, *Providence and the Problem of Evil* 1998, *The Resurrection of God Incarnate* 2003, *Was Jesus God?* 2008 sekä *Mind, Brain and Free Will* 2013.

3.3 Richard Swinburnen ihmeargumentaatio

3.3.1 Poikkeukselliset yhteensattumat ja uskonnollinen merkitys

”Ihme on Jumalan aiheuttama poikkeuksellinen tapahtuma, jolla on uskonnollista merkitystä”, määrittelee Swinburne. Poikkeuksellisuus saa tässä määritelmässä merkityksensä siitä, mitä tavallisesti ajatellaan tapahtuvan. Tapahtuma, joka tapahtuu vastoin luonnonlakeja tai ”rikkoo” niitä vastaan on poikkeuksellinen tapahtuma. Jos luonnonlait ovat universaaleja, luonnonlait ennustavat tuollaisen poikkeuksellisen tapahtuman ei-tapahtumista. Pelkästään tilastollisten luonnonlakien valossa erittäin epätodennäköisen tapahtuman esiintyminen olisi ”poikkeuksellinen” tapahtuma.¹³²

On kuitenkin olemassa poikkeuksellisia tapahtumia, jotka tapahtuvat täydellisessä sopusoinnussa luonnonlakien kanssa ja joita voi pitää potentiaalisina ihmeinä. Tällaisia ovat *poikkeukselliset yhteensattumat*. Determinismi huomioon ottaen maailman tila tänään on seurausta maailman tilasta eilen. Vastaavasti maailman eilinen tila on seurausta toissapäivän tilasta. Kun luonnonlait yksin määräävät mitkä tapahtumat seuraavat mitäkin tapahtumia, niiden yhteensattumat puolestaan riippuvat myös alkuperäisistä tiloista.¹³³

Esimerkiksi Hollandin ”*lapsi junaradalla*” -sattumaihme-esimerkissä ongelma on Swinburnen mielestä, että ihme vaikuttaa poikkeukselliselta tapahtumalta, mutta ei välttämättä ole sitä. Tämä koskee erityisesti niitä tapahtumia, jotka joko todella tai näennäisesti ylittävät havaittavissa olevan tai aineellisen luonnon voiman eli rikkovat luonnonlakeja vastaan. Tieteellisen tutkimuksen tehtävä on vahvistaa luonnonlait ja siinä kuitenkin voidaan erehtyä ja samalla erehtyä siitä, mikä on luonnonlakien rikkomista.¹³⁴

Ollakseen ihme, tapahtuman täytyy olla *Jumalan aikaansaama*. Jumala on suurta voimaa omaava, ei-ilmenevä tai ei-ruumiillinen rationaalinen toimija. Ei-ilmenevyys tai ei-ruumiillisuus tarkoittaa, ettei Jumalalla ole fyysistä ruumista paitsi ehkä hetkellisesti hänen niin halutessaan. Rationaalisella toimijalla

¹³² Swinburne 1970, 1–3.

¹³³ Swinburne 1970, 4.

¹³⁴ Swinburne 1970, 4–5.

Swinburne tarkoittaa olentoa, joka pystyy tekemään päätelmiä, valitsemaan, päättämään, aikomaan, pitämään jostakin tai inhoamaan jotakin ja olemaan kykenevä moraaliseen tai epämoraaliseen toimintaan. Tuon olennon suuri voima tarkoittaa kykyä tuottaa sellaisia vaikutuksia maailmassa, joita ihmiset eivät kykene aikaansaamaan. Lisäksi tapahtuma on ihme vain, jos kristittyjen Jumala eikä mikä tahansa jumala saa sen aikaan.¹³⁵

Jos ihme määritellään edellä mainitulla tavalla, Swinburnen mukaan on loogisesti välttämätöntä, että ihmeitä ei ole olemassa, jos kristittyjen Jumalaa ei ole olemassa. Siten ihmeet eivät voi olla todistusaineistoa Jumalan olemassaolon puolesta, koska ottamalla vastaan jonkin ihmekuvauksen samalla jo sitoudutaan Jumalan olemassaoloon. Tästä huolimatta, toteaa Swinburne, kristityt haluavat usein pitää ihmeitä todistusaineistona Jumalan olemassaolon puolesta.¹³⁶

Ihmeellä pitää Swinburnen ajattelussa siis olla myös *uskonnollista merkitystä*, mikä voidaan ymmärtää sekä laajemmalla että suppeammalla tavalla. Ollakseen ihme tapahtuman täytyy merkittävästi myötävaikuttaa kohti maailman pyhää jumalallista tarkoitusta. Laajasti ymmärrettynä tapahtumalla on uskonnollista merkitystä, kun se on luonteeltaan hyvä tapahtuma ja samalla antaa kosketusta tuohon maailman perimmäiseen kohtaloon. Kristitystä näkökulmasta katsoen esimerkiksi Hollandin ”lapsi junaradalla” -sattumaihmeessä kuoleman aiheuttama äidin ja lapsen ero – joka siis vältetään, koska juna pysähtyy ajoissa – olisi sen kaltaista pahaa, jota maailmassa ei enää sen viimeisessä vaiheessa esiintyisi.¹³⁷

3.3.2 Jumala rikkoo luonnonlakeja tehdessään ihmeitä

Swinburnen mukaan luonnonlait eivät ainoastaan kuvaile sitä, mitä tapahtuu eli ”tapahtumien itseasiallista kulkua”. Ne kuvailevat tapahtumia säännönmukaisella ja ennustettavalla tavalla ja kun jotakin täysin epäsäännöllistä ja arvaamatonta tapahtuu, se ei ole selitettävissä luonnonlaeilla. ”Luonnonlain rikkomisen” käsite on koherentti, johdonmukainen ja siksi sellaisia näkökantoja ei voida hyväksyä, joiden mukaan luonnonlain rikkominen ei ole loogisesti mahdollista.¹³⁸

Tärkeä kysymys kuuluu: Mikä olisi hyvä syy uskoa, että mikäli tapahtuma E tapahtuisi, se olisi ei-toistettavissa oleva vastakohta mallin L toistettavissa

¹³⁵ Swinburne 1970, 6.

¹³⁶ Swinburne 1970, 7.

¹³⁷ Swinburne 1970, 8.

¹³⁸ Swinburne 1970, 23–28.

olevalle vastaesimerkille (mallin L on todistettavasti mielekästä uskoa olevan luonnonlaki)? Evidenssi sen puolesta, että tapahtuma E on toistettavissa oleva vastaesimerkki olisi, että uusi paremmin luonnonlain täyttävä malli L^1 toisin kuin L, pystyisi ennustamaan tapahtuman E. Otetaan esimerkiksi pyhän henkilön suorittama levitaatio. Tapahtuma E eli levitaatio on vastaesimerkki tunnetuille luonnonlaeille L, jotka yhdessä muodostavat kuvauksen luonnossa toimivista voimista. Jos todistusaineiston mukaan tapahtuma on ristiriidassa tunnettujen luonnonlakien kanssa ja tapahtumalle on vahvaa historiallista evidenssiä kuten silminnäkijöitä, on perusteltua ajatella, että on tapahtunut ihme.¹³⁹

Swinburnen mukaan yksityiskohtaisen historiallisen evidenssin olemassaolo on itsessään odotettavissa oleva lisätodiste Jumalan olemassaolosta, muutenhan sitä ei olisi. Sillä mikäli luonnonlait viime kädessä määräävät tapahtumat, on kaikki syy uskoa, ettei niitä lakkauteta hetkellisesti. Swinburne haluaa varmuudestaan huolimatta silti jättää varaa erehtymiselle. Erehtymisen mahdollisuus on jätettävä avoimeksi, koska myöhemmin voi ilmaantua sellaista evidenssiä. ”Erehtyminen” on kaksiteräinen miekka, kirjoittaa Swinburne, on mahdollista erehtyä kuvittelemaan, ettei tapahtuma ole jumalallinen interventio, kun se todellisuudessa on sellainen. Tai päin vastoin.¹⁴⁰

Jos, kuten kvanttiteorian tapauksessa luonnonlait ovat tilastollisia eivätkä universaalisia, ei ole niin selvää mikä olisi relevantti vastaesimerkki niille. Kaikkia luonnonlakeja koskevia väitteitä voidaan korjata. Miten paljon tahansa tunnustusta ja yleistä hyväksyntää jollakin väitetyllä luonnonlailla onkaan tällä hetkellä, jonakin päivänä se voi silti osoittautua paikkansapitämättömäksi. Näin voi käydä myös väitteille siitä, mikä rikkoo tai ei riko luonnonlakia vastaan. Kukaan ei ole ehkä vain ajatellut sitä tarkkaa, oikeaa lakia, joka selittäisi tapahtuman. Tai laki on niin monimutkainen suhteessa siitä saataviin tietoihin, ettei sitä ole edes ajateltu testattavan tai liian monimutkainen hyväksyttäväksi ilman suurta määrää kokeita. Ja myös kokeet voivat olla käytännössä liian hankalia toteuttaa.¹⁴¹

¹³⁹ Swinburne 1970, 29–30. Swinburne 1996, 119. Jos esimerkiksi useat luotettavat todistajat ovat nähneet samanaikaisesti jonkun levitoivan, he ovat kaikki saattaneet hallusinoida. Vilpittömä etsijä yrittää kuitenkin saada käsiinsä kaiken todistusaineiston.

¹⁴⁰ Swinburne 1996, 121.

¹⁴¹ Swinburne 1970, 30–31.

3.3.3 Historiallinen evidenssi

Tietyn menneisyyden hetken tapahtumista on olemassa neljänlaista evidenssiä. Ensiksi omia *näennäisiä muistojamme* menneistä kokemuksistamme, toiseksi muiden ihmisten todistajanlausuntoja heidän menneistä kokemuksistaan, kolmanneksi fyysisiä jälkiä ja nykyaikainen ymmärrys siitä, mitkä asiat ovat mahdottomia tai epätodennäköisiä. Neljäs laji on vain korjaus kolmeen ensimmäiseen, ei mikään itsenäinen informaation lähde. Evidenssi perustee uskomuksen, että jokin menneisyyden tapahtuma on tapahtunut, paitsi silloin, kun se on ristiriidassa muun evidenssin kanssa.¹⁴²

Ristiriitaista evidenssiä täytyy punnita ja tuon punninnan tarkoituksena olisi saada mahdollisimman koherentti, johdonmukainen ja evidenssin kanssa yhdenmukainen kuva tapahtumista. Lähtökohtaisesti tulisi ottaa huomioon niin paljon evidenssiä kuin vain mahdollista. Erilaisille todisteille, erilaiselle evidenssille, tulisi antaa erilainen painoarvo. Omalla mielikuvalla on näin ajatellen enemmän painoarvoa kuin toisen esittämällä todistajanlausunnolla.¹⁴³

Tämän voi havainnollistaa vain esimerkillä, kirjoittaa Swinburne: ”Jos esimerkiksi olen nähnyt Jonesin eilen Hullissa ja Brown sitten sanookin Jonesin olleen hänen seurassaan koko eilisen päivän ja ettei Jones ole ollut Hullissa päinkään, niin *ceteris paribus* minun tulee pitää kiinni omasta näennäisestä muistostani. Samanaikainen evidenssi on myös otettava huomioon, ellei sitä vastaan ole olemassa erityisen vahvaa todistusaineistoa. Tai ellei samanaikaisuudelle löydy hyvää selitystä”.¹⁴⁴

Kun menneitä tapahtumia koskevia väitteitä arvioidaan, taustatietoja on punnittava vakavasti vasten yksityiskohtaista historiallista evidenssiä. Väitettyjä ihmeitä koskevaa taustatietoa on kahdenlaista. Ensinnäkin tieteellistä tietoa relevanteista luonnonlaeista. Toiseksi on taustatietoa Jumalasta, jolla on kyky ja joskus (ei välttämättä missään tietyssä tilanteessa) syy suorittaa interventio puuttumalla luonnonlakien toimintaan.¹⁴⁵

Swinburne toteaa itsekin taustatietojensa olevan toistensa kanssa ristiriidassa ja kaipaavan juuri yksittäiseen, nimenomaiseen tapahtumaan liittyvää historiallista evidenssiä, joka osoittaisi Jumalan intervention ihmeellä. Historiallista evidenssiä tukisi hänen mukaansa argumentti, jonka mukaan väitetty

¹⁴² Swinburne 1970, 33.

¹⁴³ Swinburne 1970, 37.

¹⁴⁴ Swinburne 1970, 37.

¹⁴⁵ Swinburne 1996, 118.

ihme oli sellainen, joka Jumalalla olisi ollut painava syy saada aikaan. Swinburne kirjoittaa olevansa taipuvainen ajattelemaan, että on olemassa tarpeeksi historiallista evidenssiä luonnonlakien vastaisista tapahtumista, jotka Jumalalla olisi ollut syy tuottaa ja että ehkä jotkut niistä (vaikka emme tiedä mitkä) ovat aitoja ihmeitä. Tällaisista väitetyistä ihmeistä on paljon selontekoja, sekä ikivanhoja että uusia ja jotkut niistä erinomaisesti dokumentoituja.¹⁴⁶

Historia tuntee *kertomuksia* monista tapahtumista, jotka, *jos* ne tapahtuivat kuten on kerrottu, eivät selvästikään ole voineet olla seurausta luonnonlakien toiminnasta. Ne ovat lisäksi sellaisia tapahtumia, joita Jumalan voidaankin odottaa saavan aikaan. Jumala esimerkiksi vastasi sairaalle ja epäröivälle kuningas Hiskialle antamalla profeetta Jesajan rukouksesta merkin.¹⁴⁷

”Hiskia kysyi Jesajalta: ”Mikä on merkinä siitä, että Herra parantaa minut ja voin kahden päivän päästä astua Herran temppeliin?” Jesaja vastasi: ”Herra antaa kyllä sinulle merkin todisteeksi siitä, että hän toteuttaa minkä on luvannut. Tuleeko tuon varjon siirtyä eteenpäin kymmenen askelmaa vai palata takaisin kymmenen askelman verran?” ”Helppohan varjon on siirtyä eteenpäin kymmenen askelmaa”, Hiskia sanoi, ”palatkoon se siis kymmenen askelmaa takaisinpäin.” Profeetta Jesaja rukoili Herraa, ja Herra pani Ahasin yläsalin portaikkoon lankeavan varjon *perääntymään* kymmenen askelman matkan.” (2. Kun. 20:11)

Auringon Ahasin yläsalin portaikkoon langettama varjo perääntyi kymmenen askelman matkan. Tällaista voi tapahtua, kirjoittaa Swinburne, vain mikäli mekaniikan lait tai valon ominaisuuksia koskevat lait oli väliaikaisesti lakkautettu.¹⁴⁸

Swinburnen mukaan omnipotentti ja täydellisen hyvä Luoja hakeutuu vuorovaikutukseen luotujensa kanssa, varsinkin ihmisen, joka kykenee tuntemaan hänet. Swinburne on puolustanut ajatusta uskonnollisesta kokemuksesta ihmisen subjektiivisena kokemuksena Jumalasta. Näennäinen kokemus (joka on siis episteemisessä mielessä näennäinen) on todellinen kokemus (eli näennäinen havainto on aito), jos se aiheutuu väitetyin kokemuksen lähteestä. Näennäinen havainto pöydästä on todellinen havainto, jos pöytä aiheuttaa tuon näennäisen havainnon. Jos jollakulla vaikuttaa olevan kokemus Jumalasta, hänen pitäisi uskoa se, ellei ilmaannu evidenssiä siitä, että hän olisi erehtynyt. Niiden, joilta tuo

¹⁴⁶ Swinburne 1996, 118–120.

¹⁴⁷ Swinburne 1996, 116.

¹⁴⁸ Swinburne 1996, 116. Varjon perääntyminen takaisinpäin 2. Kun. 20:11.

kokemus puuttuu, pitäisi uskoa niitä, joilla kokemus on, ellei ole esittävä vastaevidenssiä.¹⁴⁹

Yksin kristinuskon voidaan Swinburnen mielestä yksityiskohtaisen historiallisen evidenssin nojalla vakavasti ajatella perustuvan ihmeeseen. Kristinuskko syntyi väitetystä ihmeestä, Jeesuksen ylösnousemuksesta. Jos kaikki tapahtui kutakuinkin Uudessa testamentissa kuvatulla tavalla ja kolmekymmentäkuusi tuntia aikaisemmin ristiinnaulittuna kuollut mies heräsi henkiin, luonnonlakien täytyi hetkellisesti lakata olemasta voimassa. Jos Jumala on, hän sai luonnonlakien voimassaolon lakkaamisen aikaan ja tapahtuma oli ihme.¹⁵⁰

Swinburnen mukaan käsillä on vakavasti otettava historiallinen väite suuresta ihmeestä, josta on vieläpä huomattavaa evidenssiä. Tuon evidenssin vahvuutta arvioitaessa tulee ottaa huomioon seuraavat kolme seikkaa. Ensinnäkin on rationaalista ottaa taustatiedot huomioon (siis muut tiedot, jotka koskevat sitä, onko olemassa Jumala, joka pystyy ja haluaa puuttua historian kulkuun). Toiseksi, jos Jumalalla osaksi paljastaakseen itseään koskevia totuuksia on syy historian kuluessa suorittamiinsa interventioihin, Jeesuksen ylösnousemuksesta puolustavan evidenssin täytyy sisältää Jeesuksen ja hänen väitetyn ylösnousemuksensa perustalle rakennetun kirkon oppien uskottavuus. Swinburnen mielestä on päteviä syitä uskoa kristinuskon keskeiseen sanomaan, esimerkiksi Vuorisaarnan ajatuksiin hyvyyden olemuksesta.¹⁵¹

Kolmanneksi, kristillistä ilmoitusta täytyy verrata muihin uskontoihin. Jos on syytä olettaa Jumalan ilmoittaneen täysin päinvastaisia asioita jonkin toisen uskonnon kontekstissa, on se syy olettaa, ettei kristillinen ilmoitus ole totta ja ettei kristinuskon synnyttäneitä tapahtumaa koskaan tapahtunutkaan. Johtopäätökseksi Swinburne muotoilee: ”Mikäli lukija hyväksyy arvioni, että kristinuskon perustavan ihmeen, Jeesuksen ylösnousemuksen puolesta on olemassa vakavasti otettavaa historiallista evidenssiä ja että kristinuskon opetuksissa on uskottavuutta (ohuttakin) – jos Jumala on olemassa, tuollainen luonnonlakien rikkominen on

¹⁴⁹ Swinburne 1996, 130–133. Swinburne kirjoittaa, että jos hänestä vaikuttaa siltä, että hän näkee pöydän tai kuulee ystävänsä äänen, hänen pitäisi uskoa se, kunnes ilmaantuu evidenssiä, joka osoittaisi häntä harhautetun.

¹⁵⁰ Swinburne 1996, 125–126.

¹⁵¹ Swinburne 1996, 126–127.

odotettavissakin – ja ihmettä puolustava evidenssi muodostaa Jumalan olemassaoloa puoltavaa lisäevidenssiä.¹⁵²

3.3.4 Näennäinen muisto

Luotettavuuden perusteella on mahdollista arvioida mitä tahansa menneisyyttä koskevaa jäännettä tai todistusta. Samalla tavalla voidaan arvioida omia näennäisiä muistoja tai väitteitä omista menneistä kokemuksista. Esimerkiksi muistoa tapahtuman E tapahtumisesta täytyy arvioida vastaan mitä tahansa evidenssiä, joka osoittaisi, että E ei tapahtunut ja siten, että jälkimmäinen evidenssi aina voittaa edellisen. Swinburne viittaa alun perin Hollandin argumenttiin, jonka mukaan joskus muiston tarjoama evidenssi on niin vahvaa, että se voittaa kilpailevan evidenssin, koska tiedämme ei-korjattavissa olevalla tavalla mitä olemme havainnoineet tietyllä hetkellä.¹⁵³

Vaikka ei ole aina selvää, mitä standardeja evidenssin punninnassa käytetään, näennäinen muisto, todistajanlausunto ja jäljet voisivat hyvin joissain tapauksissa ylittää fyysisen mahdollisuuden puolesta puhuvan evidenssin. Kysymys on vain siitä, pohtii Swinburne, kuinka paljon puoltavaa evidenssiä on ja kuinka luotettavaksi se pystytään osoittamaan. Humea täytyy siinä hänen mielestään myötäillä, että historiallinen evidenssi olisi hyväksyttävä; ihmisen näennäinen muisto, jäljet ja todistajanlausunnot, vaikka sitten jälkimmäinen olisikin ”ihmeellisempi” eli epätodennäköisempi kuin itse tapahtuma.¹⁵⁴

3.3.5 Kristillinen ilmoitus

Yksi syy Jumalan interventioihin historian kuluessa on asioista ilmoittaminen ja totuuksien paljastaminen. Todennäköisesti Jumala on olemassa, kirjoittaa Swinburne. Ihmisen on kuitenkin mahdotonta ymmärtää ilmoituksen syvällisyyttä. Jumalan ilmoitus esiintyy luonnonlakeja vastaan rikkomisena ja kulminoituu ilmoituksen julistamiseen. Vain Jumala luonnonlakien ylläpitäjänä voi rikkoa niitä vastaan ja ihme on tuo luonnonlakien rikkominen.¹⁵⁵

Swinburnen mukaan Jumalan erityinen kaitselmuks sisältää hänen puuttumisensa asioiden luonnolliseen järjestykseen. Jos tuo ”asioiden luonnollinen järjestys” on deterministinen, mikä tahansa Jumalan interventio pitää sisällään luonnon lakien hetkellisen lakkauttamisen, niiden rikkomisen. Mutta jos

¹⁵² Swinburne 1996, 128–129.

¹⁵³ Swinburne 1970, 48.

¹⁵⁴ Swinburne 1970, 31.

¹⁵⁵ Swinburne 1996, 123–125.

se ei olekaan täysin deterministinen (jos luonnonlait vain tekevät jotkut tulevaisuuden tapahtumat fyysisesti todennäköisiksi ja toiset epätodennäköisiksi, mutta eivät sinällään määrää sitä, mitä tulee tapahtumaan), Jumalan interventio vain saa asiat tapahtumaan tietyssä tilanteessa tietyllä tavalla, mikä puolestaan sopii yhteen niiden todennäköisyyksien ja käyttäytymismallien kanssa, joita ihmiset voivat keksiä ja muotoilla ”laeiksi”.¹⁵⁶

4. Fideismi

4.1 Fideismi

Fideissmissä (lat. *fides*, ”usko”) ajatellaan, että uskonnollisia näkemyksiä ei voida arvioida rationaalisesti eikä järkipäisest. Tiettyjen totuuksien käsittäminen on mahdollista vain luopumalla järkipäisestä tieteellisestä ajattelusta ja luottamalla pelkkään uskoon. Tällainen määrittely on mitä suurimmassa määrin formaalinen, muodollinen, sillä fideismin filosofinen uskottavuus ja termin oikea sovellettavuus/sisältö riippuvat siitä, minkälaisia merkityksiä käsitteet ”usko” ja ”järki” saavat.¹⁵⁷

Evidentialismi eli evidenssin, todistusaineiston esittäminen ei ole mitenkään yleispätevä uskonnonfilosofinen näkökulma. Ateistinen evidentialistinen uskontokritiikki voidaan kokea pinnallisena ja teistisen evidentialismin Jumala-todistukset epäuskottavina. Voidaan myös ajatella, että evidentialistisessa ajattelussa usko ja järki ovat ikään kuin jotenkin sekoittuneet, vaikka niitä on vaikeaa arvioida samoin kriteerein. Miten uskonnollinen usko olisi mahdollista asettaa järjen viitekehukseen, kun ”uskonto ei ole tiedettä eikä tiede uskontoa”. Fideismi ikään kuin asettuu evidentialismia vastaan painottaessaan uskon ja järjen ja samalla uskonnon ja tieteen eroa. Se kiistää, että uskonnollisen uskon puolesta pitää tai edes *voi* esittää todistusaineistoa.¹⁵⁸ Usko ja järki voidaan myös ajatella perusolemukseltaan yhteismitattomina. Ehkä voi puhua myös uskon kontekstista ja järjen kontekstista.

Näin ajateltuna uskonnollinen usko olisi nimenomaan uskoa eikä niinkään tietoa tai tiedettä, vaan elämänasenne tai kokonaisvaltainen maailmankatsomus. Uskovalla ihmisellä ja ei-uskovalla voi kuitenkin hyvin olla sama käsitys

¹⁵⁶ Swinburne 1998, 116.

¹⁵⁷ Amesbury 2017. Koistinen 2001, 10–11. Pihlström 2001, 35–38. Purtill 1989 (1978), 189–190. Kojonen 2016, 27.

¹⁵⁸ Pihlström 2001, 35.

maailmassa vallitsevista tosiseikoista. Näiden tosiseikkojen kokonaisuus vain näyttäytyisi uskonnolliselle henkilölle erilaisena. Varsinkaan uskontoa on mahdotonta puolustaa tai kritisoida evidenssin, todistusaineiston perusteella tai sen puutteella. Fideistisestä näkökulmasta ajateltuna evidentialismi on kategorisesti virheellistä sekoittaessaan kaksi erilaista ja eri mielekkyyssehtoja noudattavaa kielipeliä.¹⁵⁹

Fideisminä tunnettu uskonnonfilosofinen suuntaus on peräisin 1800-luvun lopulta, jolloin sillä viitattiin *traditionalismiin*, roomalais-katolisen kirkon sisällä vaikuttaneeseen liikkeeseen. Traditionalistit painottivat (vastoin rationalismia) tradition, perinteen roolia jumalallisen ilmoituksen välittäjänä. Traditionalismiin yhdistyivät myös konservatiiviset sosiaaliset ja poliittiset tavoitteet ja tätä melko myöhäistä alkuperää olevaa termiä on sittemmin sovellettu niinkin varhaiseen kuin 100-luvun ajatteluun.¹⁶⁰

Syvemmillä tasolla ”fideismin” määrittelemineen on komplisoitunut, monimutkainen tehtävä. Termi ilmaantuu näkyviin ranskalaisessa teologiassa 1800-luvulla. Olli-Pekka Vainio kirjoittaa, että protestanttinen Eugene Ménégoz kuvailee (schleiermacherilaisittain) sen avulla uskonnollisen elämän ydintä, eräänlaista puhtaan uskon tilaa, joka ylittää kaiken historiallisen tiedon ja eri uskontojen symbolit. Jumala koskettaa sydäntä, ei järkeä. Tällaista lähestymistapaa on myös kutsuttu *symbolo-fideistiseksi*, koska se painottaa uskonnollista symboliikkaa. Ménégozin aikalainen, termiä myös käyttänyt katolinen Léon Ollé-Laprune taas päinvastoin kritisoi katolisia ajatusvirtauksia, jotka maallistumisen pelossa pyrkivät painottamaan uskoa luonnollisen teologian kustannuksella. Richard Amesbury kirjoittaa Ménégozin ja Auguste Sabatierin käyttäneen termiä ensimmäisinä itsenäisesti.¹⁶¹

Amesburyn mukaan ne 1800-luvun teologiset suuntaukset, joiden piirissä ”fideismistä” puhuttiin, saivat filosofisen inspiraationsa Immanuel Kantin kriittisestä filosofiasta, eivät niinkään 1500- ja 1600-lukujen skeptisismistä. Kantille Jumalan olemassaolo oli enemmän käytännöllinen oletamus, eikä teoreettisen järjen. Kant hylkäsi perinteiset kosmologiset, teleologiset ja ontologiset jumalatodistukset ja kallistui painottamaan moraalista argumenttia.

¹⁵⁹ Pihlström 2001, 35–36. Pihlström kirjoittaa, että uskontoa ei voida puolustaa eikä kritisoida viittaamalla evidenssiin tai evidenssin puutteeseen, koska sillä tavoin on mahdollista arvioida pelkkiä arkisia havaintouskomuksia tai tieteen kielipelissä esitettäviä teoreettisia uskomuksia.

¹⁶⁰ Amesbury 2016.

¹⁶¹ Amesbury 2016. Vainio 2016, 9–10.

Niinpä, kun Kant puolusti läpikotaisin rationaalista (eli moraalista) kristinuskkoa, hän samalla tuli asettaneeksi filosofian kaiken sen ulkopuolelle, mistä spekulatiivisella filosofialla yli päättään voi olla tietoa. Näin hän ”tehdäkseen tilaa *uskolle*, piti tarpeellisena kiistää *tiedon*”.¹⁶²

Fideismin intellektuaaliset juuret löytyvät Vainion mukaan myöhäisen keskiajan kreikkalaisesta filosofiasta vaikutteita saaneesta humanismista. Terence Penelhum *skeptinen fideismi* on uskomusten muoto, jossa skeptistä, epäilevää argumentaatiota käytetään horjuttamaan järjen valtaa. Skeptisellä fideismillä on monia muotoja: *konformistinen fideismi* voi ensinnäkin sopeutua vallitseviin tapoihin ja uskomuksiin. Olisi esimerkiksi mahdollista ulkoisesti osallistua palvontamenoihin ja liturgiaan ja samaan aikaan olla hyväksymättä normatiivista opetusta. Olisi ikään kuin mahdollista pidättäytyä sisäisestä sitoutumisesta kuitenkin ajautumatta mihinkään avoimeen kieltämiseen tai kritisointiin.¹⁶³

Fideismi on myös mahdollista luokitella *pehmeään* tai *maltilliseen* fideismiin ja *radikaaliin* tai *ekstreemiin* fideismiin. Esimerkiksi maltillinen fideisti Blaise Pascal on ollut sitä mieltä, että uskon totuudet ovat järjen ulottumattomissa. Radikaalit, ekstreemit fideistit kuten Tertullianus tai Søren Kierkegaard ajattelevat, että usko on pohjimmiltaan ristiriidassa järjen kanssa. Uskon ilmentymä ei ainoastaan vaikuta paradoksaaliselta, vaan on sitä aidosti ja perimmäiseltä olemukseltaan. Uskomme siis jotakin, *koska* se on absurdia, järjetöntä.¹⁶⁴

Maltillinen fideismi vaikuttaisi antavan enemmän tilaa järjelle, evidenssille eli todisteille ja argumentaatiolle: totuuden rationaalinen tavoittelu kulkee uskon edellä, mutta vasta uskossa tuo tavoite täyttyy. Siten radikaalin fideismin on ajateltu hylkäävän rationaalisen ajattelun ja päättelämisen irrationaalisen ja absurdin uskon tieltä. Vainio kuitenkin toteaa, että jako esimerkiksi ”maltilliseen” tai ”ekstreemiin” ei palvele erityisen hyvin fideismin yksityiskohtaista tutkimusta, vaikka sillä olisikin jotakin arvoa vaikkapa yleiskatsausta luotaessa. Jopa sanoilla ”pehmeä” tai ”ekstreemi” on eräänlainen osoitteleva sävy. Luokittelut eivät hänen mielestään itse asiassa auta kovin paljon fideististen uskomusten

¹⁶² Amesbury 2016.

¹⁶³ Vainio 2016, 11. Vainio viittaa tässä Terence Penelhumiin ja Richard Popkiniin.

¹⁶⁴ Vainio 2016, 11.

toimintaperiaatteiden ymmärtämisessä.¹⁶⁵

Vainio kirjoittaa, että fideismin käsite esiintyy sangen erilaisissa ja usein monitulkintaisissa yhteyksissä. Fideismistä puhuminen pejoratiivisessa mielessä juontaa mahdollisesti juurensa kauan epistemologista keskustelua dominoineeseen yksioikoiseen rationaalisuus – irrationaalisuus -kahtiajakoon. Tuon kahtiajaon mukaan on olemassa vain kahdenlaisia uskomuksia, rationaalisia ja arationaalisia eli ”fideistisiä”. Tässä keskustelussa rationaalinen tarkoittaa, että väitteille on esitettävä asianmukaista todistusaineistoa ja että uskomusten vahvuus on suhteuttava saatavilla olevan evidenssin määrään. Tätä standardia täyttämättömät väitteet ovat irrationaalisia tai epäilyttäviä ja niistä voidaan pitää kiinni vain fideistisellä tavalla ja siksi niistä ei tulisikaan pitää kiinni. Viime aikojen uskonnonfilosofian ja epistemologian keskustelussa on kuitenkin kiistetty tämä uskon ja järjen dualismi.¹⁶⁶

4.2 D. Z. Phillips (1934–2006)

Morrisonissa, lähellä Swanseaa 24.11.1934 syntynyt uskonnonfilosofi Dewi Zephaniah Phillips aikoi alun perin papiksi. Phillips kirjoitti yli neljäkymmenen vuoden aikana poikkeuksellisen tuotteliaasti julkaisuja uskonnonfilosofian, etiikan ja kirjallisuuden aloilta ja hänen kuoltuaan 2006 hänet mainitaan monessa muistokirjoituksessa yhtenä aikansa merkittävimmistä englanninkielisen uskonnon- ja moraalifilosofian ja analyyttisen filosofian edustajista.¹⁶⁷

Phillips opiskeli Swansea ja Oxfordin yliopistoissa opettajinaan J. R. Jones, R. F. Holland, Peter Winch ja Rush Rhees. 1965 Oxfordissa valmistunut väitöskirja *Concept of Prayer* on yksi hänen tärkeimmistä teoksistaan. Siinä Wittgensteinin ajatuksia sovelletaan ensimmäistä kertaa uskonnonfilosofiaan. Phillipsin mittava tuotanto kattaa parikymmentä monografiaa, artikkeleita ja toimitettuja artikkelikokoelmia uskonnonfilosofian eri julkaisuissa.¹⁶⁸

Walesilainen kulttuuriperintö oli Phillipsille tärkeää ja hän kirjoitti muutamia teoksistaankin walesin kielellä. Uransa myöhemmässä vaiheessa hän kokosi ja editoi suuren määrän edesmenneen opettajansa Rush Rheesin jälkeenjäänyttä tuotantoa. Patrick Sherry kirjoittaa muistokirjoituksessaan 2006,

¹⁶⁵ Vainio 2016, 12. Vainio kirjoittaa pitävänsä itse tällaista fideismin jakamista maltilliseen ja radikaaliin teologisesti riittämättömänä. Ongelma on hänen mielestään varsinkin siinä, että niin kutsuttuja radikaaleja fideistejä ei oikeastaan ole Climacusta ja Kierkegaardia lukuun ottamatta.

¹⁶⁶ Vainio 2016, 3.

¹⁶⁷ Gaita 2006. Koistinen 2014, 15–17. Sherry 2006.

¹⁶⁸ Gaita 2006. Koistinen 2014, 15–17. Sherry 2006.

että varsinkin kolme ajattelijaa vaikutti syvällisesti Phillipsin ajatteluun koko hänen elämänsä ajan, Ludwig Wittgenstein, Søren Kierkegaard ja Simone Weil.¹⁶⁹

Phillipsin filosofiakäsitystä on luonnehdittu *kontemplatiiviseksi*. Monissa kirjoituksissaan hän tarkastelee niitä *käsitteellisiä* ongelmia ja sekaannuksia, jotka liittyvät perinteisen uskonnonfilosofian kysymyksiin ja lähestymistapoihin. Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian anti on ollut valtavirrasta poikkeavan näkökulman tarjoaminen uskonnonfilosofisten kysymysten tarkasteluun ja vaikka suuntaus ei ole nykyään kovin näkyvä ja sen merkityksellisyydestä yli päättään kiistellään, nuo näkökulmat ovat kuitenkin aktiivisesti läsnä tämän päivänkin uskonnonfilosofisessa keskustelussa.¹⁷⁰

Kontemplatiivisen tulkinnan mukaan perustavat filosofiset ongelmat koskevat kielen ja todellisuuden suhdetta sekä ymmärtämisen mahdollisuutta. Ne kuitenkin eroavat esimerkiksi kielenkäyttötapojen ongelmia koskevista kysymyksistä. Pelkillä kielipelien eroilla ei voi vastata radikaalin skeptismin perustaviin ongelmiin. Kielipelien säännöillä ei selvitä kysymyksestä diskurssien mahdollisuudesta. Timo Koistinen kirjoittaa *Kontemplatiivinen filosofia* -kirjassaan, että kontemplatiiviselle filosofille ”kielen ja puheen käsitettävyyys riippuu siitä elämänmuodosta ja kontekstista, jossa kieltä käytetään”. Kontemplatiivinen filosofia siis yrittää selvittää, ”mitä kielen puhumiseen ja sitä ympäröivään elämään sisältyy” tarkoituksenaan tehdä oikeutta todellisuutta kuvailevan kielen moninaisuudelle.¹⁷¹

Phillips on korostanut ajatusta tutkimuksen *neutraalista* luonteesta. Kysymyksenasettelulla ja argumentaatiolla on taipumusta kaventua tai vääristyä uskonnollisen tai ideologisen tutkimusotteen paineessa. Kontemplatiivinen filosofia on avointa uskonnollisia asioita koskevalle ihmettelylle ja merkitysten moneudelle ja siksi se on filosofisen uskonnotutkimuksen kannalta jyrkkää ateismi – teismi -dialogia hedelmällisempää, kirjoittaa Koistinen. On oma

¹⁶⁹ Sherry 2006.

¹⁷⁰ Koistinen 2014, 158.

¹⁷¹ Koistinen 2014, 159. Koistinen kirjoittaa, että kontemplatiivisella filosofiakäsityksellään Phillips ottaa etäisyyttä ”kylmään” Wittgenstein-tulkintaan ja opettajansa Rush Rheesin tavoin korostaa filosofian positiivista antia ja sen todellisuuden luonnetta koskevaa peruskysymystä. Phillips ei silti kannata nk. ”lämmintä” filosofiakäsitystä, vaan ”kylmän” ja ”lämpimän” sijasta filosofian ”viileää” luonnetta. Viileä filosofia tavoittelee todellisuutta koskevan ymmärryksen kasvua. Kontemplatiivisen (viileän) ja terapeutin (kylmän) filosofiakäsityksen ero ei Koistisen mukaan kuitenkaan ole niin jyrkkä kuin millainen se on Phillipsin tekstien valossa.

kysymyksensä, kuinka neutraalisti tai intressittömästi on mahdollista kuvata uskonnollisia uskomuksia.¹⁷²

Koistisen mukaan on harhaanjohtavaa liittää wittgensteinilainen uskonnonfilosofia radikaaliin fideismiin, jonka mukaisesti uskonnolliset kielipelit ovat täysin suljettuja suhteessa muihin kielipeleihin ja näin ei-uskova ei voisi kritisoida tai ymmärtää uskontoa sen ulkopuolelta. Phillipsin kontemplatiivisen filosofian ihanne osoittautuu itse asiassa, kirjoittaa Koistinen, ”wittgensteinilaisen fideismin” vastaiseksi. Sillä kontemplatiivinen filosofia pyrkii tietoisesti ymmärtämään sellaisia kulttuurisesti, ajallisesti ja persoonallisesti vieraita toiminta- ja ajattelutapoja, jotka ovat sille vieraita.¹⁷³

Koistisen mukaan Wittgenstein on Phillipsiä pessimistisempi suhteessa tosiasialliseen mahdollisuuteen ymmärtää vieraita maailmankatsomuksia ja aatteita. Erot ja konfliktit erilaisten maailmankatsomuksien ja uskontojen ja aatteiden välillä ovat usein syviä ja niiden ratkaiseminen vaikuttaa mahdottomalta. Ajan kuluessa käsitejärjestelmät kehittyvät ja myös niiden suhde muihin käsitejärjestelmiin voi muuttua. Tässä ajattelussa toisilleen vieraiden kulttuurien jäsenet voivat oppia ymmärtämään toisiaan, mikä sopisi Wittgensteinin ja Phillipsin ajattelun kanssa yhteen.¹⁷⁴

Uskonnollisen uskon voidaan Phillipsin mielestä sanoa olevan uskon tunnustamista, joka ei tukeudu objektiiviseen tieteelliseen, uskonnollisesta ja eettisestä elämänmuodosta riippumattomaan rationaalisuuteen. Uskonnollinen usko tai vakaumukset eivät ole tiedollisia uskomuksia. Siksi niiden ajattelevien ”mielipiteinä” tai analogisina empiirisille uskomuksille olisi harhaanjohtavaa. Filosofia ei voi tarjota rationaalisia perusteita eettiselle tai uskonnolliselle elämäntavalle. Se ainoastaan kuvaa tosiasiallista kielenkäyttöä.¹⁷⁵

Koistinen toteaa Phillipsin kirjoittavan ajoittain avoimen tunnustuksellisella otteella ja että hänen filosofiset ja teologiset sympatiansa (Kierkegaard, Weil) ovat ilmeisiä. Wittgenstein, Kierkegaard ja Weilhän vaikuttivat Phillipsin ajatteluun koko hänen elämänsä ajan. Phillipsin kirjoituksista välittyy tietynlainen eettinen ja uskonnollinen eetos, moraalinen mielenlaatu. Lisäksi, huomioi Koistinen, Phillipsin ajattelua sävyttää wittgensteinilaisen ja rheesiläisen kulttuurikritiikin

¹⁷² Koistinen 2014, 159–160. Persoonalliset kokemukset ja vakaumukset vaikuttavat jokaisen tapaan ymmärtää uskonnollisia asioita. Ne värittävät myös tutkimusta, vaikka eivät määrittäisi sen lopputuloksia.

¹⁷³ Koistinen 2014, 160.

¹⁷⁴ Koistinen 2014, 160.

¹⁷⁵ Koistinen 2014, 160–161.

henki, kun Phillips asettuu omalla ajattelullaan teknologista ja ongelmanratkaisua painottavaa kulttuuria vastaan.¹⁷⁶

Phillips on käsitellyt ihmeitä erityisesti 2000 toimittamansa *Recovering Religious Concepts* -kirjan artikkelissa *Miracles and Open-Door Epistemology*. Lisäksi hän on kirjoittanut ihmetematiikkaan liittyen kirjoissaan *Religion and Understanding* 1967, *Faith After Foundationalism* 1988, *Introducing Philosophy* 1996 sekä *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* 2001.

4.3 Wittgensteinilainen fideismi ja Phillips fideistinä?

Koska alan tutkimuksessa esiintyy jonkin verran pohdintaa muutamasta tämän tutkielman kannalta oleellisesta kysymyksestä, käsittelen niitä tässä hyvin lyhyesti. Ensinnäkin oliko D. Z. Phillips omasta mielestään *fideisti*? Oliko hän sitä muiden mielestä? Ja toiseksi, mitä on *wittgensteinilainen fideismi*?

Phillips oli 1965 julkaissut väitöskirjansa *The Concept of Prayer*, jossa hän käsitteli ensimmäistä kertaa Wittgensteinin ajattelun vaikutusta uskonnonfilosofiaan. Ajatus *wittgensteinilaisesta fideismistä* on peräisin Kai Nielsenin 1967 *Philosophy*-julkaisuun kirjoittamasta artikkelista. Béla Szabados on luonnehtinut Phillipsin ja Nielsenin pitkäaikaista filosofista dialogia kehityskaarena, jossa Phillipsistä vähitellen tulee wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian puolustaja ja Nielsen yhä uudelleen kritisoi Phillipsin fideistisinä pitämiään filosofisia päätelmiä. Phillips ja Nielsen tapasivat lopulta Claremontissa 2003 ja toimittivat 2005 yhdessä juuri tätä problematiikkaa käsittelevän artikkelikokoelman *Wittgensteinian fideism?*¹⁷⁷

Wittgensteinilainen fideismi tarkoittaa ajattelua, jossa uskonnon ”kielipeli” ja ”elämänmuoto” eroavat muista kielipeleistä ja elämänmuodoista niin olennaisesti, että niitä on mahdotonta arvioida samoilla kriteereillä. D. Z. Phillips esimerkiksi on todennut, että uskonnollinen elämänmuoto ei tarvitse mitään muuta oikeutusta kuin sen, että se on. Szabados kirjoittaa *Wittgensteinian Fideism?* -kirjaan kirjoittamassaan esipuheessa, että termistä ”wittgensteinilainen fideismi” on ollut Phillipsille oikeastaan enemmän haittaa kuin hyötyä, koska se hänen omasta mielestään itse asiassa ohjaa pois päin Wittgensteinin tärkeimmistä kieltä ja todellisuutta koskevista loogisista kysymyksistä. Nielsen taas hänen mukaansa

¹⁷⁶ Koistinen 2014, 161. Sherry 2006.

¹⁷⁷ Nielsen & Phillips 2005, Acknowledgements and Preface.

pitää lanseeraamaansa wittgensteinilaista fideismiä nykypäivän sekulaarin naturalismin pahimpana haastajana, jonka perusolettamusten hän katsoo tarvitsevan perusteellista kritiikkiä. Szabados kirjoittaa myös, että vuosi 1967 oli muutenkin länsimaisen uskonnonfilosofian tärkeä vuosi: Kai Nielsen löysi ja määritteli tuoreen ja luovan uskonnonfilosofisen virtauksen ja antoi sille nimen ”wittgensteinilainen fideismi”. Samaan aikaan D. Z. Phillips editoi esseekokoelman *Religion and Understanding*, johon hän kokosi wittgensteinilaisessa viitekehyksessä työskennelleiden filosofien ajatuksia.¹⁷⁸

Nielsenin mukailleen wittgensteinilaisen fideismin tekstuaalinen pohja vaikuttaisi olevan Wittgensteinin *Philosophical Investigations* -teoksessa. Wittgensteinilainen fideisti ajattelee, että uskonto on ikivanha ja jatkuvasti käynnissä oleva elämänmuoto, jolla on omaleimainen, selvästi erottuva diskurssi, käytännöt ja tunnusmerkistö. Tässä katsannossa ainoastaan osallistujan ymmärryksellä varustettu henkilö voi ymmärtää ja kritisoida uskonnollista elämää ja puhetta ja senkin hän voi tehdä vain uskonnon sisältä käsin. Nielsen myös *luokittelee*, jakaa kirjoittajia wittgensteinilaiseen ja toisaalta fideistiseen leiriin. Siitä on kylläkin ollut erilaisia ajatuksia, kuka on wittgensteinilainen ja kuka fideisti.¹⁷⁹

Nielsenin essee käsittelee myös *kritiikkiä*. Vaatimus sisältä käsin operoimisesta ei välttämättä merkitse yhteisymmärrystä uskonnollisista uskomuksista. Wittgensteinilainen fideismi myös jakaa Nielsenin mielestä uskonnon osiin ja näin tehdessään jättää huomiotta, että uskonto on avoin kritiikille kuten mikä tahansa muu kulttuurin pinta. Kolmanneksi kritiikki voi tulla itse käytäntöihin osallistuvilta, ulkopuolisilta, jotka eivät osallistu tai kaikilta, jotka ovat joskus osallistuneet, mutta eivät enää osallistu. Jos wittgensteinilainen fideismi on filosofinen positio muiden joukossa, sitä voidaan myös arvioida samalla tavalla kuin kaikkia muita.¹⁸⁰

Joissakin myöhäisimmissä kirjoituksissaan Nielsen kuitenkin lieventää kantaansa, kenties osittain wittgensteinilaisilta saamansa palautteen ja lisääntyneen Wittgensteinin tuntemuksensa vuoksi. Lopuksi Nielsen päätyy siihen, että Wittgensteinin filosofinen näkemys on eettisesti ja poliittisesti

¹⁷⁸ Nielsen & Phillips 2005, 1. Pihlström 2001, 35. Vainio 2016, 12–13. Pihlström kirjoittaa, että on tunnetusti vaikeaa selvittää, mitä Ludwig Wittgenstein itse ajatteli uskonnollisista tai muista kysymyksistä. Kuitenkin tästä käydään jatkuvaa akateemista keskustelua kuten myös Wittgensteinin ajatusten uskonnonfilosofisesta merkityksestä yli päätään.

¹⁷⁹ Nielsen & Phillips 2005, 2–3.

¹⁸⁰ Nielsen & Phillips 2005, 2–4.

vastuuntunnoton, koska sen *kvietistinen* asennoituminen johtaa haitalliseen eristäytymiseen maailmasta ja ryövää samalla kaikki keinot kriittisesti arvioida yhteiskuntaa ja parantaa sitä. Pähkinäkuoreen tiivistettynä filosofia, joka jättää kaiken ennalleen, tosiasiallisesti estää sosiaalisen oikeudenmukaisuuden, rauhan inhimillisen kukoistuksen toteutumista.¹⁸¹

Keitä olivat wittgensteinilaiset fideistit? Ainakin Rush Rhees, Norman Malcolm ja D. Z. Phillips, jota on pidetty johtavana wittgensteinilaisena fideistinä. Wittgensteinilaista fideismiä voi Szabadosin mielestä ajatella informatiivisena ja sikäli hyödyllisenä tapana luokitella kirjoittajia. D. Z. Phillips itse on kuitenkin toistuvasti torjunut tämän. Miksi johtava wittgensteinilainen fideisti ei itse myönnä olevansa sellainen? Béla Szabados kirjoittaa, että wittgensteinilainen fideismi on *tekstuaalisesti* kestävä tontti, se ei ole Phillipsin tai kenenkään muunkaan wittgensteinilaiseksi fideistiksi leimatun filosofin koskaan omaehtoisesti ottama positio. Pikemminkin se on uskontovihamielisten kriitikkojen olkiukko, joka johtaa harhaan mitä koskee Wittgensteinin filosofian todellista luonnetta.¹⁸²

Phillips nimittäin kirjoittaa jo 3 vuotta ennen ”wittgensteinilaisen fideismin” syntymää:

”Vältän huolella mitään positiota, missä uskonnollinen diskurssi vaikuttaa muista inhimillisen diskurssin muodoista eristetyltä kieleltä. Uskonnolla ei olisi sitä merkitystä mikä sillä on, jos se ei olisi yhteydessä muun elämän kanssa.”¹⁸³

Ei ihme, että Phillips ärsyyntyy, kirjoittaa Szabados. Vaikka hän on tehnyt kaiken sen työn saadakseen filosofit keskustelemaan *uskonnon varsinaisesta kielestä*, Kai Nielsenin ”nokkela leima” on ja pysyy. Wittgensteinilainen fideismi onkin saanut filosofisessa keskustelussa jokseenkin hankalan kaiun.¹⁸⁴

Phillips kirjoittaa *Faith After Foundationalism*issa 1988 Kai Nielsenin ”nokkelasta” leimasta, ettei hän ollut alkuperäisellä niin kutsuttujen fideistien listalla. Hänen mielestään fideisteiksi nimetyt muodostivat oudon kokoelman, koska eroavat niin suuresti toisistaan näkökannoiltaan. Kuitenkin se näytti

¹⁸¹ Nielsen & Phillips 2005, 2–4. Encyclopaedia Britannica 1.2.2019 Kvietismillä on useita merkityksiä filosofiassa. Kvietistisellä filosofialla ei ole positiivista dogmia, vaan sen tehtävänä on selvittää kielellisiä ja käsitteellisiä epäselvyyksiä. Tunnetuimpana kvietistinä on pidetty Ludvig Wittgensteinia.

¹⁸² Nielsen & Phillips 2005, 9–11.

¹⁸³ Nielsen & Phillips 2005, 11. Phillips 1967, 196.

¹⁸⁴ Nielsen & Phillips, 2005, 11. Vainio 2016, 12–13.

toimivan, toteaa Phillips, koska sen asemesta, että olisi keskusteltu uskonnon primaarisesta, varsinaisesta kielestä, keskustelu wittgensteinilaisesta fideismistä alkoi kukoistaa.¹⁸⁵

Phillips voidaan ehkä kuitenkin tulkita fideistiksi, koska hänen mukaansa uskonnollista uskoa on mahdotonta mielekkäästi arvioida uskonnon ulkopuolisilla rationaalisuuden kriteereillä (koska kuten tieteellä, uskonnolla on omat sisäiset rationaalisuuden norminsa). Phillips ei tunnetusti kuitenkaan tahdo sulkea uskontoa miksikään itsenäiseksi kielipeliksi, johon muut kielipelit tai kulttuuri eivät voisi vaikuttaa.¹⁸⁶

Sami Pihlströmin mukaan wittgensteinilaisen fideismin (”kielipeliteologian”) vaarana on uskonnon irrottaminen rationaalisesta keskustelusta. Tällöin päädytään epäkriittiseen *relativismiin*, jonka mukaan ”erilaiset kielipelit, elämänmuodot, paradigmat, viitekehykset tai näkökulmat ovat yksinkertaisesti toisistaan erillisiä ja ulkoapäin esitettävien kriittisten arvioiden ulottumattomissa”. Äärimmäinen relativismi on hänen mielestään vastuullisen filosofian *reductio ad absurdum*.¹⁸⁷

Ilmeisesti Phillips ei itse pitänyt itseään ”wittgensteinilaisena fideistinä” tai ehkä edes fideistinä. Muut ovat kuitenkin liittäneet hänen tuotantonsa sangen tiiviisti fideismiin, minkä vuoksi hän tässä tutkimuksessa edustaa fideismia varsin luontevana vastaparina Richard Swinburnen vahvalle evidentialismille.

4.4 D. Z. Phillipsin ihmeargumentaatio

4.4.1 Ei-selittävät sanat

Miracles and Open-Door Epistemology -artikkelissaan Phillips toteaa, että länsimaaisessa maailmassa uskonto vaikuttaisi nykyään marginalisoidun ja siksi uskonnollista varmuutta etsitään oudoista okkultismin kaltaisista itsessään marginaalisista ilmiöistä. Populaari skientismi häätää uskontoa aktiivisesti pois ihmisten elämistä. Vain *primitiivisessä* ajattelussa maailma on mystinen. Maailma kuitenkin on inhimillinen ja se voidaan selittää ilman uskonnollisia kategorioita. Luonnollinen ei tarvitse yliluonnollista.¹⁸⁸

Uskova tuntee ehkä halua järkyttää tällaisen humanistisen, tieteellisen näkökulman universaalia optimismia, kirjoittaa Phillips, ikään kuin muistuttaa

¹⁸⁵ Phillips 1988, 236.

¹⁸⁶ Pihlström 2010, 56.

¹⁸⁷ Pihlström 2001, 37.

¹⁸⁸ Phillips 2000, 129.

siitä, mitä tiede ei voi *vetolla* selittää. Tämä selittää viehtymyksen outoihin ja selittämättömiin asioihin ja uskonnollinen usko tarjoaa tähän juuri sopivan kokemuksellisen kategorian, *ihmeet*. Uskovalla on aina ihmekertomuksensa, joissa Jeesus herättää Lasaruksen kuolleista, muuttaa veden viiniksi, saa raajarikon kävelemään ja sokean näkemään jälleen. Nämä asettuvat selkeästi normaalin kokemuksen ulkopuolelle. Ja siinä juuri, kirjoittaa Phillips, piilee niiden viehätys ja vetovoima. On ikään kuin pakko myöntää, että ihmeet ovat tieteen selityksien ulottumattomissa.¹⁸⁹

Jotkut eivät vain yksinkertaisesti usko ihmekertomuksiin. Että Lasarus heräsi kuolleista tai sokea sai näkönsä. Nuo ihmiset voivat kuitenkin olla uskomatta ottamatta samalla kantaa siihen, ovatko tapahtumat oikeasti ihmeitä vai eivät. Kiistämisen kanssa on myös oltava varovainen, sillä selittämättömistä tapahtumista käyttämämme *sanat* eivät välttämättä kuvaa tai selitä kyseessä olevaa tapahtumaa. Jos esimerkiksi sanotaan, että Lasarus elvytettiin (*Lasarus was resuscitated*), samalla tarjotaan selitystä siihen, mitä Lasarukselle tapahtui. Jos sen sijaan sanotaan, että Lasarus tuotiin takaisin kuolleista (*Lasarus was brought back from the dead*), onko se samanlainen selitys? Eikö se ole enemmän ihmetyksen ilmaisu sen johdosta, että Lasarus oli jälleen elossa.¹⁹⁰

Sanojen *ei-selittävä luonne* ilmenee siinä, että niitä ei pystytä vahvistamaan eivätkä ne lankea luonnostaan mihinkään laajempaan selittävään kontekstiin. Tältä kannalta katsottuna on ongelmallista esimerkiksi sanoa Jeesuksen *muuttaneen* veden viiniksi. Esimerkissä ei kerta kaikkiaan ole riittävästi substanssia, jotta voitaisiin sanoa mitä ”muuttaminen joksikin” tässä kontekstissa tarkoittaa. Tämän kaltaisten ihmeiden sanotaan olevan selittämättömiä. Siksi olisikin ironista, kirjoittaa Phillips että noista ihmeistä käytettyjä sanoja tarjottaisiin ikään kuin selityksinä.¹⁹¹

Joka tapauksessa väitetään, jatkaa Phillips, että tämänkaltaisia selittämättömiä tapahtumia ei voi tapahtua. Vedotaan siihen, että luonnonlakien mukaan sellaista *ei voi* tapahtua. Luonnonlaki ei kuitenkaan *estä* mitään tapahtumasta, sillä se on Phillipsin mielestä vain kuvaus ja systematisaatio eli järjestelmällistys siitä, mitä *tapahtuu*. Tietyn selittämistavan kontekstissa ilmiöklusterit taipuvat järjestelmällistykseen, joka puolestaan mahdollistaa

¹⁸⁹ Phillips 2000, 129–130.

¹⁹⁰ Phillips 2000, 130.

¹⁹¹ Phillips 2000, 130.

korrelaatiot ja ennustettavuuden. Järjestelmällistämisen ansiosta voidaan muotoilla uusia lakeja, jotka vaikuttavat ennusteisiin ja odotuksiin eli käsityksiin siitä, mitä voi ja mitä ei voi tapahtua. Näitä lakeja voidaan puolestaan muokata edelleen uuden kokeellisen tiedon valossa.¹⁹² Phillips pitää luonnonlakeja kehittyvinä ja on vastaanottavainen ajatukselle niiden jatkuvasta muokkaamisesta ajan kuluessa kertyvän uuden tiedon perusteella.

Lait toimivat rajoitetussa kontekstissa, toteaa Phillips. Ja kun ilmaantuu jotain poikkeavaa, lain selittämiseksi yritetään löytää jotakin erityisiä tekijöitä. Lakien perusteella ei voi väittää, että selittämättömät tapahtumat *eivät voi* tapahtua. Ei välttämättä tiedetä, miten tapahtumat saataisiin mukautettua tieteelliseen, selittävään kontekstiin tai edes lakien modifikaatioon. Mutta tämäkään ei tarkoita, etteikö sellaisia selittämättömiä tapahtumia voisi tapahtua, jotka ovat tämän selittävän kontekstin ulkopuolella. Tiede ei niitä suojaa eikä se edes yritä ratkaista niitä. Parhaimmillaankin ne ovat irrelevantteja kuriositeetteja, harvinaisuuksia.¹⁹³

Tästä seuraa, kirjoittaa Phillips, että jos luonnonlait väärinymmärretään tapahtumien *rajoitteina*, ratkaisevina tekijöinä sille, mitä *ei voi* tapahtua, näkemys tapahtumiin rajoitteiden läpi puuttuvasta Jumalasta on sekin sekava. Näkemys ”lain rikkomisesta” on siis, kirjoittaa Phillips, eräänlainen tieteellisen lain sekavan käsitteen parasiitti. On silti arkisempikin syy, miksi on ongelmallista väittää ettei selittämättömiä tapahtumia voi tapahtua. Koska näin väittämällä tulisi väittäneeksi, että kaikki tällaisia tapahtumia omissa elämässään todistaneet ihmiset ovat sekaisin, harhaisia tai valehtelevat.¹⁹⁴

Sellaista ei ole kuitenkaan mitään syytä väittää, toteaa hän, koska tiedetään esimerkiksi ihmisiä, jotka ovat parantuneet ”parantumattomasta sairaudesta”, vaikka lääkärit ovat jo luopuneet kaikesta toivosta. Todetaan sitten, että tällaisia hämmästyttäviä tapahtumia vain tapahtuu. Entä sitten, kysyy Phillips. Voidaan väittää vastaan, että tapahtumat voidaan tulevaisuudessa selittää tieteellisesti. Mitä tahansa ei silti tulevaisuudessakaan voida saattaa tieteen lakien vaikutuspiiriin. Kaikille inhimillisen kokemuksen ominaispiirteille ei olisi mielekästäkään tavoitella tieteellistä selitystä. Onko auringonnousu esimerkiksi yhtään vähemmän suurenmoinen, kun on kuullut sen selitettävän tieteellisesti? Olisi uskomattoman

¹⁹² Phillips 2000, 131.

¹⁹³ Phillips 2000, 130–131.

¹⁹⁴ Phillips 2000, 131.

typerää tavoitella tieteellistä selitystä silloin, kun kyseessä on *ihme*, toteaa Phillips. Tämä on uskoa tieteeseen eikä sinänsä mitenkään johdu tieteellisen tutkimuksen luonteesta. Joillekin tuollainen usko edustaa *hybristä*, ylimielisyyttä. Jotkut tutkijat taas *nöyrytyvät* tuollaisten tapahtumien edessä, pitävät tieteellisen tutkimuksen hedelmiä jonkinlaisena armona.¹⁹⁵

Voi myös väittää, ettei tapahtumia voida koskaan selittää. Tämäkin on jonkinlaista uskoa. Ja jos niin kutsutut selittämättömät tapahtumat voidaankin selittää, niitä ei enää voida pitää ihmeinä. Viimeksi voi ajatella, että tieteen on *pakko* selittää tapahtumat. Selittämättömiä tapahtumia kohtaan tunnetun kiinnostuksen täytyy olla tieteellistä. Tämä ”pakko” on metafyysinen ”pakko”, jolla ei ole mitään perusteluja. Tämän metafyysisen ennakkoluulon voittamiseksi Wittgenstein kehottaa, kirjoittaa Phillips, ajattelemaan kahdenlaisia siemeniä. Siemenistä A kasvaa aina A-lajikkeen kasveja ja B-lajikkeen siemenistä kasvaa aina B-lajikkeen kasveja. Siemenissä ei voi havaita mitään eroa riippumatta siitä, kuinka monta kertaa koe toistetaan. Pitkän aikaa voidaan väittää, että ”asiaan ei ole löytynyt selitystä, mutta sellaisen on *pakko* olla olemassa”. Mutta kun aikaa kuluu eivätkä kokeet onnistu, tuo pakko vain havainnollistaa voimakkaan tarpeen nähdä kaikki kausaalisenä.¹⁹⁶

4.4.2 Avoimen oven epistemologia

Phillipsin *selittämättömät tapahtumat* eroavat Wittgensteinin esimerkin tapahtumista. Phillips ei kuvittele mitään, mikä saattaa tapahtua tulevaisuudessa, vaan hänelle kysymys on jostakin, joka on jo tapahtunut. Tapahtumia ei yritetä ”suojella tieteellä” eikä relevanssistakaan ole hänen mielestään mielekäästä puhua tällaisessa kontekstissa. Miksei? Koska sille, mikä on ihmeellistä, huomauttaa Phillips, ei voi olla mitään metodologia, ei ennakoitavuuksia eikä säännönmukaisuuksia. Olisi epäpyhää yrittää luoda korrelaatiota vaikkapa uskon ja fyysisen terveyden välille (”Jos olisit rukoillut ankarammin, olisit parantunut”). Ihmeet eivät mitenkään kannattele tiedettä eivätkä ne ole sille myöskään vastuussa. Tällaisia johtopäätöksiä on pyritty perustelemaan filosofisesti hyvin harhaanjohtavalla tavalla, kirjoittaa Phillips ja kutsuu tällaisia pyrkimyksiä *avoimen oven epistemologiaksi*.¹⁹⁷

Phillips ottaa esimerkiksi veden muuttamisen viiniksi. Avoimen oven

¹⁹⁵ Phillips 2000, 131–132.

¹⁹⁶ Phillips 2000, 132–133.

¹⁹⁷ Phillips 2000, 133.

epistemologian argumentin mukaan mahdollisuus muuttaa vesi viiniksi ei ole tieteen tarkoittamalla tavalla mielekäs. Siitä ei kuitenkaan seuraa, että tuo mahdollisuus olisi jotenkin osoitettu merkityksettömäksi. On vain osoitettu, että se on *suhteellisen merkityksetön*: merkityksetön suhteessa tieteellisiin selitysmalleihin. Tämän argumentin mukaan ei kuitenkaan voi päätellä, että mahdollisuus muuttaa vesi viiniksi olisi *absoluuttisen merkityksetön*.¹⁹⁸

Avoimen oven epistemologian mukaan uskonnollinen usko on uskoa siihen, että tietyt mahdollisuudet eivät ole absoluuttisen merkityksettömiä. Ei tiedetä, miten Lasarus tuotiin takaisin kuolleista, miten vesi muutettiin viiniksi tai miten sokea sai näkönsä takaisin. Kaikki mahdollisuudet ovat kuitenkin merkityksettömiä suhteessa tieteelliseen tai arkipäivän ajattelutapaan. Uskonnollinen usko tarkoittaa valmiutta uskoa, että nuo mahdollisuudet eivät ole absoluuttisen merkittömiä.¹⁹⁹

Phillips nimittää tämän kaltaista argumentointia avoimen oven epistemologiaksi, koska sen mukaan *mikä tahansa* voi olla mahdollinen uskon kohde. Esimerkiksi runoja kirjoittava porsas; sen perusteella mitä porsaista ja runoudesta tiedetään, mahdollisuudessa, että porsas kirjoittaisi runoja ei ole mitään järkeä. Argumentin mukaan kuitenkin täytyy päätellä, että vaikka mahdollisuus porsaan runoilusta on suhteellisen merkityksetön, ei sitä kuitenkaan ole osoitettu absoluuttisen merkityksettömäksi. *Mitään* ei voida osoittaa absoluuttisen merkityksettömäksi. Kontekstia vaihtamalla mahdollisuus, että porsas runoilisi muuttuu järkeväksi, esiintyyhän lasten saduissakin runoilevia porsaita.²⁰⁰

Phillips kuitenkin pohtii myös, onko hänen avoimen oven epistemologiassaan jotakin vikaa. Vastaus kuuluu: Riippuu ”absoluuttisen merkityksettömyyden” käytöstä, joka on syvästi harhaanjohtavaa. Jos selittämättömät tapahtumat ovat vain suhteellisen merkityksettömiä, mutta eivät absoluuttisen merkityksettömiä, niihin vaikuttaisi kuitenkin jäävän joku tietynlainen merkitys. Ja jos välttämättä halutaan erottaa suhteellinen ja absoluuttinen merkityksettömyys, sanojen merkityksellisyyden kannalta konteksti, jossa niitä voidaan soveltaa, on välttämätön. Sanojen merkityksettömyys jossakin kontekstissa ei sulje pois niiden merkityksellisyyttä missään kontekstissa.

¹⁹⁸ Phillips 2000, 133.

¹⁹⁹ Phillips 2000, 133–134.

²⁰⁰ Phillips 2000, 134.

Selittämättömien tapahtumien mahdollisuus on merkityksetön ilman kontekstia ja merkityksettömätkin sanat voisivat saada jossakin kontekstissa merkityksen.²⁰¹

Kontekstikaan ei anna tietoa ihmeiden luonteesta. Uskonnollisessa tilanteessa tietyillä sanoilla *on jo käyttö*, eikä siinä synnytetä jotakin abstrakteja mahdollisia käyttöjä, joita ei ennestään ole. Uskonnollinen uskokaan ei siten voi olla uskoa siihen, että jotkut mahdollisuudet eivät ole absoluuttisen merkityksettömiä. Ihmeellisien asioiden ja tapahtumien kieli on siis jo meissä ja filosofian tehtävä on selventää sen kielioppia mahdollisimman paljon. Avoimen oven epistemologiassa onkin yksinkertaisesti kysymys siitä, että jossakin kontekstissa merkityksetön ihmekeskustelu ei välttämättä ole sitä jossakin toisessa kontekstissa. Ihmeiden suhteen on ongelmallista, jos tuo toinen konteksti muistuttaa liikaa tieteellistä kontekstia. Tieteen arvovallan vuoksi niin kutsutussa uudessa kontekstissa uskonto vaikuttaa helposti joltakin super-tieteen muodolta.²⁰²

Phillipsin mielestä tiettyjen tapahtumien selittämätön luonne on tieteen nöyryyden lähde, sen hybriksen korjaaja. Avoimen oven epistemologiassa ihme on tapa osoittaa, ettei tieteellä ole mitään monopolia. Ongelmaksi jää kuitenkin pysyttäytyminen tieteen kaltaisen keskustelun kieliopissa, vaikka kysymys onkin luonteeltaan selittämättömistä tapahtumista. Tällä tavalla ajateltuna, kuten tieteessä, selittämättömille tapahtumille *täytyy* aina löytyä selitys.²⁰³

Vaikka ihminen ei tuota selitystä tiedä, Jumala tietenkin tietää sen ja niinpä Jumalasta tehdään eräänlainen super-tiedemies. Tämä muistuttaa skientismiä; kaikkeen *täytyy* olla olemassa selitys. Kun Jumala tekee ihmeitä, hän vain hyödyntää sellaista tietämystään, jota ihmiskunnalla ei ole käytössään. Tämä muistuttaa liberaaliteologista näkemystä ihmeistä, jonka mukaan Jeesus itse asiassa vain käytti menetelmiä, joita hänen aikalaisensa eivät vielä tunteneet. Näin ”ihme” olisi nimitys tapahtumille, jotka voidaan kyllä selittää, mutta tuo selitys ei ole suurimmalle osalle ihmisistä saatavilla.²⁰⁴

4.4.3 Luonteeltaan selittämättömät tapahtumat

Lasaruksen kuolleista herääminen tai veden muuttuminen viiniksi ovat luonteeltaan selittämättömiä tapahtumia. Phillipsin mukaan tämä ei ole ongelmatonta, jos ajatellaan ihmeiden kielen kielioppia. Ihmeiden selittämätön

²⁰¹ Phillips 2000, 134.

²⁰² Phillips 2000, 135.

²⁰³ Phillips 2000, 135.

²⁰⁴ Phillips 2000, 135.

luonne ei mitenkään itsestään paljasta niiden uskonnollista merkitystä *ihmeinä*. Jeesushan esimerkiksi kertoi, että Antikristus tulee tekemään ihmeitä. Ja Paholainenhan vaikuttaa, pohtii Phillips, pystyvän sellaisiin ihmeisiin. Mikä siis on antanut ihmeille niiden kiistattoman merkityksellisyyden kristityille? Selvästikin ihmeitä tehneen henkilön, Jeesuksen voima. Mutta mikä se voima oli? Siihen kysymykseen useimmilla meistä ei ole mitään vastausta, toteaa Phillips, koska todisteet puuttuvat.²⁰⁵

Nykyajan ihmekeskustelussa halutaan erottaa toisistaan sattuma ja jumalallinen interventio. Esimerkiksi Hollandin ”lapsi junaradalla” -sattumaihmeessä junanraiteille juuttunut poika pelastuu lähestyvältä junalta vastoin kaikkea todennäköisyyttä. Phillipsin mielestä on luonnollista kutsua esimerkin lapsen pelastumista ihmeeksi. Todennäköisyys ettei lapsi selviä, on esimerkissä valtavan suuri ja lapsen elämä toisaalta niin merkityksellinen. Uskova voisi ajatella, että lapsen elämä oli Jumalan käsissä.²⁰⁶

Phillipsin mielestä ei ole aihetta ajatella selittämättömiä ihmeitä Jumalan luonnonlakien rikkomisena. Lakeja ei voi pitää ”muuttumattomina” eikä niissä ole mitään ”rikottavaa”. On kylläkin olemassa kahdenlaisia ihmeitä, hän toteaa. Ensinnäkin juuri se, että ihme on luonteeltaan *selittämätön*, on tärkeää. Toiseksi ihme voi herättää suurta *kunnioitusta* juuri siksi, että ihmeen selittämättömyys erottuu kontrastina arvovaltaiseen tieteelliseen selittämiseen. Onko tuo kunnioitus luonteeltaan uskonnollista, riippuu kontekstista, jossa ihme tapahtuu.²⁰⁷

Phillipsin mielestä ironista kyllä, yritys löytää evidenssiä selittämättömistä ihmeistä jumalallisena interventiona on itsessään oire *uskonnon kulttuurisesta paikoiltaan siirrosta*. Kulttuurinen paikoiltaan siirto on samalla uskonnollista paikoiltaan siirtoa, ikään kuin sen ”väärin” sijoittamista. Ihmeet eivät voi kuitenkaan olla uskonnollisen merkityksellisyyden peruste, huomauttaa Phillips, koska jo ihmeen tunnustaminen edellyttää tuon merkityksellisyyden olemassaolon.²⁰⁸

²⁰⁵ Phillips 2000, 135–136.

²⁰⁶ Phillips 2000, 136.

²⁰⁷ Phillips 2000, 137.

²⁰⁸ Phillips 2000, 137.

5. Evidentialismin ja fideismin välinen ristiriita

”Järkyttyneenä Jeesus tuli haudalle. Se oli luola, jonka suulla oli kivi. ”Ottakaa kivi pois”, käski Jeesus, mutta Martta, vainajan sisar, sanoi hänelle: ”Herra, hän haisee jo. Hän on siellä nyt neljättä päivää.” Jeesus vastasi: ”Enkö sanonut sinulle, että jos uskot, saat nähdä Jumalan kirkkauden?”

Kivi otettiin pois. Jeesus kohotti katseensa ja sanoi: ”Isä, minä kiitän sinua siitä, että olet kuullut minua. Minä kyllä tiedän, että sinä kuulet minua aina, mutta minä sanon tämän näiden ympärilläni seisovien ihmisten tähden, jotta he uskoisivat sinun lähettäneen minut.” Tämän sanottuaan Jeesus huusi kovalla äänellä: ”Lasarus, tule ulos!” Silloin *kuollut tuli haudasta*, jalat ja kädet siteissä ja kasvot hikiliinan peittäminä. Jeesus sanoi, ”Päästäkää hänet siteistä ja antakaa hänen mennä.” (Joh. 11:38–44)

Muuan Lasarus-niminen mies oli ollut kuolleena ja haudattuna jo neljättä päivää Betaniassa, lähellä Jerusalemia. Paikalle saapunut Jeesus sanoo ensin Lasaruksen surevalle sisarelle, Martalle ”Veljesi nousee kuolleista” ja sen jälkeen ”Minä olen ylösnousemus ja elämä. Joka uskoo minuun, saa elää, vaikka kuoleekin, eikä yksikään, joka elää ja uskoo minuun, ikinä kuole. Uskotko tämän?” ”Uskon, Herra”, vastaa Martta. Sitten Jeesus herättää Lasaruksen kuolleista.²⁰⁹

Miten olisi mahdollista (tieteellisesti) todistaa, että Jeesus herätti Lasaruksen kuolleista? Onko uskon tieteellinen todistaminen yleensäkin mielekäästä? Ja mikä tärkeintä, pitäisikö sellaista edes yrittää? Pitäisikö jotakin sellaista edes yrittää todistaa, jonka todistaminen ei oikeastaan ehkä edes ole relevanttia tai tietyssä katsannossa edes kovin mahdollista? Evidentialismin ja fideismin välistä ristiriitaa ei ole filosofiassa mitenkään ratkaistu, vaikka yrityksiä löytää kompromissia tai uusia näkökulmia onkin muotoiltu. Evidentialismin ja fideismin väliseen ristiriitaan ei voida myöskään antaa mitään objektiivista, kaikkia tyydyttävää vastausta. Ristiriitaan ei siis ole odotettavissakaan ratkaisua. Tuota ristiriitaa voidaan kuitenkin tarkastella ja löytää siitä pohdittavaa.

Vertailen tässä luvussa ensin Swinburnen ja Phillipsin käsityksiä ihmeistä, ihmeistä ja luonnonlaeista, ihmeitä puolustavan evidenssin voimaa tai heikkoutta, ihmeisiin liittyvän uskonnollisen kielen merkitystä sekä ihmeitä ja pahan ongelmaa Swinburnen ja Phillipsin teodikea – antiteodikea -diskurssin näkökulmasta ja lopuksi vielä uskonnollista kokemusta evidentialismin ja fideismin näkökulmasta.

²⁰⁹ Joh. 11:1–44.

5.1 Evidenssin voima ja heikkous

Aluksi tarkastelen Swinburnen ja Phillipsin käsityksiä ihmeen käsitteestä.

Ihme

Swinburne

- Ihme on Jumalan aiheuttama *poikkeuksellinen tapahtuma*, jolla on *uskonnollista* merkitystä.
- Jo pelkkä ihmeen tunnustaminen *edellyttää* uskoa Jumalan olemassaoloon.
- Kaitselmus sisältää Jumalan intervention asioiden luonnolliseen järjestykseen ihmeinä.
- Kristinuskon Jumalan tekemä ihme myötävaikuttaa kohti maailman pyhää, jumalallista tarkoitusta.
- Ihme on tapahtuma, joka Jumalalla on ollut painava syy saada aikaan.

Phillips

- Ihme on Jumalan *ilmoitusta*.
- Ihme ei voi olla uskonnollisen merkityksellisyyden peruste, koska jo pelkkä ihmeen tunnustaminen *edellyttää* tuon merkityksellisyyden olemassaolon.
- Ihme on *selittämätön* tapahtuma, tieteellisen selityksen etsiminen ihmeellisille asioille olisi typerää.
- Ihmeellisten tapahtumien *mahdollisuus* on merkityksetön vain suhteessa tieteelliseen ajattelutapaan.
- Jossakin kontekstissa merkityksetön ihmediskurssi ei ole välttämättä merkityksetöntä jossakin toisessa kontekstissa.

On huomionarvoista, että vaikka Swinburnea yleensä ajatellaan klassisena teistinä ja Phillipsiä ei, molemmat vaikuttavat oletavan ihmeargumentaatioissaan ennako-oletuksena uskonnollisen merkityksellisyyden ja kielen sisäistämisen tai uskon Jumalan olemassaoloon taustaoletuksena. Teistinen paradigma vaikuttaa toimivan kummankin ajattelussa taustaoletuksena, vaikkakin eri tavoin.

Phillips torjuu tieteellisen selittämisen tarpeellisuuden jyrkästi todetessaan, että ihmeelle olisi typerää hakea tieteellistä selitystä. Phillips toteaa, ettei sille, mikä on ihmeellistä, voi olla metodia, säännönmukaisuuksia tai järjestelmällistyksiä. Phillips menee argumentaatioissaan jopa niin pitkälle, että hänen mielestään selittämättömiä tapahtumia *ei voida* enää pitää ihmeinä, jos ne voitaisiinkin selittää.

1988 kirjoittamassaan *Faith After Foundationalism* -kirjassa Phillips puhuu *epistemologisista mysteereistä*. Hän muotoilee skeptisen epistemologisen kysymyksen: Millä oikeudella *voimme* puhua Jumalasta? On kuin yllättäisimme itsemme puhumassa jostakin, mistä meillä ei ole mitään itsestään selvää oikeutta puhua ja niinpä puheemme vaikuttaisi tarvitsevan rationaalista perustelua ja oikeutusta. Nämä eivät kuitenkaan ole osoittautuneet tyydyttäviksi. Phillips siteeraa O. K. Bouwsmanin esimerkkiä paksuseinäisessä, umpinaisessa ja suljetussa huoneessa elävistä ihmisistä, jotka yrittävät ja yrittävät turhaan avata valeovia. Ne eivät aukene.²¹⁰

Tämä muistuttaa Phillipsin mielestä uskonnonfilosofian nykytilaa; olemme keskusteluissamme joutuneet valeovien taakse. Valeovia rynkyttävälle Jumala on mysteeri, todellisuus, joka on episteemisten käytäntöjen ulottumattomissa. Pahimmillaan tämä epistemologinen ongelma vaikuttaisi uhkaavan koko *mahdollisuutta* puhua Jumalasta. Kun uskonnolliset mysteerit muutetaan epistemologisiksi mysteereiksi, uskonnollista kieltä voidaan käyttää skeptismin lietsomiseen. Rakennamme valeoven; hypoteesin uskosta Jumalaan, emmekä pääse läpi tuosta valeovesta.²¹¹ Phillips näkee Jumalan episteemisten käytäntöjen tuolla puolen, ulottumattomissa. Jumala on mysteeri.

Swinburnen mielestä (ihmeiden) uskonnollinen merkitys voidaan ymmärtää laajemmassa tai suppeammassa merkityksessä. Ollakseen ihme tapahtumalla täytyy olla jonkinlaista *uskonnollista* merkitystä. Ilman uskonnollista merkitystä tapahtumat ovat enemmänkin maagisia tai psyykkisiä ilmiöitä. Siksi monet jo menneet kirjoittajat ovat hänen mielestään viitanneet ihmeiden tapahtumiseen ei suinkaan vastoin luontoa, vaan luonnon tuolla puolen, ulottumattomissa.²¹²

Ja entä jos uskonnolliset mysteerit eivät ole epistemologisia mysteereitä, minkälaisia mysteereitä ne ovat? Phillips viittaa Kierkegaardiin: ”Oletetaan, että kristinuskoa ei ole koskaan tarkoitettukaan ymmärrettäväksi... Oletetaan, että kristinuskko *kieltäytyy* tulemasta ymmärretyksi ja että ymmärryksemme maksiimi on ymmärrys siitä, ettei sitä voida ymmärtää”. On siis jotakin mitä voisimme ymmärtää, mutta emme ymmärrä, kommentoi Phillips, ja suurinta mitä maan päällä voimme saavuttaa on tämän myöntäminen.²¹³

²¹⁰ Phillips 1988, 255.

²¹¹ Phillips 1988, 256.

²¹² Swinburne 1989, 7.

²¹³ Phillips 1988, 273.

Phillipsin mielestä Kierkegaardissa häiritsee ihmisiä eniten subjektiivisuuden ja totuuden yhteenliittäminen. Sillä subjektiivisuutta ei pitäisi liittää totuuteen, vaan *objektiivisuus*. Subjektiivisuudesta puhuttaessa puhumme näet mielipiteistä, otaksumista tai uskomuksista. Jollain tapaa Kierkegaardin ”subjektiivisuus” on myös vaarallinen käyttää, kirjoittaa Phillips, koska siitä voisi ajatella, että mikä tahansa minkä joku sanoo olevan totta, *on* totta tai että mitä tahansa enemmistö sanoo, on totta. Mikään ei kuitenkaan oikeastaan Phillipsin mielestä voisi olla kauempana Kierkegaardin ajatuksista.²¹⁴

Phillipsin *avoimen oven epistemologian* mukaisesti jossakin kontekstissa merkityksetön ihmediskurssi ei ole välttämättä merkityksetöntä jossakin toisessa kontekstissa. Phillips puhuu myös mysteerin oikeasta paikasta, jolloin mysteerin on myös mahdollista olla ikään kuin sen mielekkyyden kannalta väärässä positiossa. Phillipsin wittgenstein-vaikutteinen käsitys sisältää Jumalan salaisesta mysteeristä kielessä.²¹⁵

Luonnonlait

Swinburne

- Jumala ”rikkoo” luonnonlakeja tekemällä ihmeitä.
- Luonnonlain ”rikkomisen” käsite on johdonmukainen.
- Epäsäännöllisyydet eivät ole selitettävissä luonnonlaeilla.
- Poikkeukselliset tapahtumat tapahtuvat täydellisessä sovussa luonnonlakien kanssa.
- Kaikkia luonnonlakeja koskevia väitteitä voidaan korjata.

Phillips

- Ihmeet eivät ”riko” Jumalan luonnonlakeja.
- Lait eivät ole muuttumattomia, eikä niissä ole mitään ”rikottavaa”.
- Luonnonlaki ei *estä* mitään tapahtumasta, se on vain pelkkä kuvaus/järjestelmällistys siitä, mitä *tapahtuu*.
- Luonnonlait voidaan väärinymmärtää *rajoitteina*.
- Luonnonlakeja voidaan muokata uuden kokeisiin perustuvan tiedon myötä.

²¹⁴ Phillips 1970, 204 ja 210.

²¹⁵ Phillips 1988, 289. Phillips 2000, 67.

Silmiinpistävin eroavaisuus Swinburnen ja Phillipsin luonnonlakikäsityksissä koskee luonnonlain ”rikkomisen” käsitteen johdonmukaisuutta. Swinburnelle luonnonlain ”rikkomisen” käsite on täysin johdonmukainen, Jumala ”rikkoo” interventiollaan luonnonlakeja tekemällä ihmeitä. Phillipsille taas luonnonlaeissa ei ole mitään ”rikkomista” eivätkä ihmeet sinänsä ”riko” luonnonlakeja vastaan.

Humen vaikutus on ollut valtava, kirjoittaa Phillips, ja Humen luonnonlakianalyysissa on kenties puutteensa, mutta se yhtä kaikki osoittaa vian piilevän kaikkea dominoivassa naturalistisessa selitysmallissa. On myös aihetta ihmetellä, miksi ihmeet puuttuvat kokonaisvaltaisesti omasta kulttuuristamme. Todellinen anomalia piilee Phillipsin mukaan siinä mitä luonnollisen selittäminen vaatii ja mitä toisaalta ihmeen tunnustaminen vaatii.²¹⁶

Swinburnen mukaan on erittäin epätodennäköistä, että luonnonlakien rikkomista tapahtuu, mikäli ei ole kyse ihmeestä. Jos Jumala on, hän *ex hypothesi* pitää luonnonlait toiminnassa. Luonnonlait eivät kuitenkaan täysin määrää tapahtumia, vaan Jumala voi halutessaan lakkauttaa niiden toiminnan. Jumala voi rikkoa luonnonlakeja ja puuttua luonnon järjestykseen niin halutessaan.²¹⁷

Swinburnen mukaan kaikkia luonnonlakeja koskevia väitteitä voidaan aina korjata. Vaikka jokin väitetty luonnonlaki olisi tällä hetkellä kuinka tunnustettu ja hyväksytty, jonakin päivänä se voi silti osoittautua paikkansapitämättömäksi. Sama voi käydä käsityksille siitä, mikä rikko tai ei riko luonnonlakia vastaan. Sellaista uutta tietoa voi myöhemmin ilmaantua, joka pakottaa muuttamaan käsityksiä luonnonlakien rikkomisesta.²¹⁸ Eroavista käsityksistään huolimatta Swinburne ja Phillips molemmat myöntävät, että luonnonlakeja voidaan tarvittaessa korjata ja mukauttaa vastaamaan sen hetkistä tietämystä.

Phillips kirjoittaa, että koska lait toimivat rajoitetussa kontekstissa, yritetään selitykseksi löytää jotakin erityisiä tekijöitä. Mutta lakien perusteella ei voi väittää, etteikö selittämättömiä tapahtumia voisi tapahtua, Ei tosin välttämättä tiedetä, miten lait saataisiin mukautettua tieteelliseen kontekstiin. Tästä seuraa luonnonlakien väärinymmärtäminen rajoitteina. Phillipsin ajatukset luonnonlakien väärinymmärtämisestä rajoitteina muistuttavat Hollandin käsityksiä. Hollandhan oli todennut sattumaihme-esimerkkinsä yhteydessä, että hänen mielestään käsitys

²¹⁶ Phillips, 2001, 75–77.

²¹⁷ Swinburne 1989, 14 ja 83.

²¹⁸ Swinburne 1970, 30–31. Swinburne 1989, 83–84.

ihmeestä luonnonlakien rikkomisena on kohtuuttomassa rajoittavuudessaan inadequate. ²¹⁹

Evidenssi

Swinburne

- Yksityiskohtaisen historiallisen evidenssin olemassaolo on odotettavissa olevaa lisäevidenssiä Jumalan olemassaolosta, muuten sitä ei olisi.
- Jos evidenssin mukaan tapahtuma on ristiriidassa tunnettujen luonnonlakien kanssa ja tapahtumalle on vahvaa historiallista evidenssiä, on perusteltua ajatella, että on tapahtunut ihme.
- Näennäinen muisto, todistajanlausunto ja jäljet voisivat joissakin tapauksissa ylittää fyysisen mahdollisuuden puolesta puhuvan evidenssin.
- Hyväuskoisuusperiaate: vastaevienssin puuttuessa asiat ovat todennäköisesti sitä miltä ne vaikuttavat.

Phillips

- Ihmeet asettuvat normaalin kokemuksen ulkopuolelle; on myönnettävä, että ihmeet ovat tieteen selityksien ulottumattomissa.
- On typerää yrittää todistaa ihme tieteellisesti.
- Yritys löytää evidenssiä selittämättömistä ihmeistä jumalallisena interventiona on itsessään osoitus uskonnon kulttuurisesta (väärin) siirrosta paikoiltaan.

Phillips ei laita ihmeargumentaatioissaan kovin paljon painoa tieteelliselle todistamiselle. Päinvastoin, ihmeiden tieteellisen todistelun yrittäminen on hänen mielestään *typerää*. Swinburnen mukaan ihme ei varsinaisesti voi olla Jumalan olemassaoloa puolustavaa evidenssiä, koska jo pelkkä ihmeen tunnustaminen edellyttää Jumalauskoa. Swinburnen mukaan uskomus on oikeutettu, jos saatavilla oleva evidenssi esittää sen epistemologisesti todennäköisenä ja uskova uskoo sen tuon evidenssin vuoksi. Lisäksi pitää tietää, mistä evidenssi muodostuu. Episteeminen todennäköisyys on hänen mukaansa propositioiden välillä vaihtelevien asteiden suhde. Yleensä ainoat todennäköisyysuhteet propositioiden

²¹⁹ Holland 1989(1965), 53. Phillips 2000, 130–131.

välillä ovat vertailevia, eivät tarkkoja numeraalisia arvoja. Evidenssi koostuu propositioista, jotka uskotaan todeksi, mutta joita ei uskota tosiksi pelkästään siksi, että jokin toinen propositio tekee ne todennäköisiksi.²²⁰

Phillipsin mukaan keskeinen epistemologinen kysymys on, voiko meillä olla mitään yhteyttä todellisuuteen? Miten tuo kysymys ymmärretään ja miten siihen pitäisi vastata, riippuu siitä, miten filosofinen tutkimus ylipäänsä ymmärretään. Phillips viittaa Humeen, jonka mukaan mikään evidenssi ei koskaan riitä osoittamaan todeksi, että ihme on tapahtunut, koska ihme on luonnonlakien rikkomista ja Humelle syy ja seuraus osoittavat luonnonlait tosiksi. Tämä kokemuksellinen yhdenmukaisuus on ihmeitä vastaan, koska se voittaa aina minkä tahansa ihmeitä puolustavan todistuksen. Mitä Humelle ei sen sijaan koskaan tullut mieleen, kirjoittaa Phillips, on, että älyllisessä mielessä hänen ihmeargumenttinsa heikentää sitä uskonnollista uskomusta, josta hän puhuu.²²¹ Puhtaasti fideistisiksi voi ajatella Phillipsin ajatukset siitä, että todisteet tai evidenssi itse asiassa tuhoaisivat uskon.

Swinburnen perustava *a priori* episteeminen periaate on nimeltään *hyväuskoisuusperiaate*; mikä tahansa perususkomus (perususkomuksen sisältö, uskottu propositio) on todennäköisesti totta (on todennäköisempää, että uskomus on totta kuin että se ei ole totta) sen evidenssin perusteella, johon uskova uskoo. Tämä pätee sellaisen perususkomusten muodossa olevan evidenssin puuttuessa, joka osoittaisi uskovan erehtyneen. Periaatteen mukaan se, mikä vaikuttaa uskottavalta, on uskottavaa. Näennäiset kokemukset ovat todennäköisesti tosia. Swinburnen mukaan on oltava joko todella skeptinen ja siis ajateltava, että lähes kaikki tavanomaiset uskomukset eivät todennäköisesti ole tosia tai vaihtoehtoisesti luotettava hyväuskoisuusperiaatteeseen. Hyväuskoinen on rationaalinen, skeptinen ei. Suurin osa siitä, mitä vaikutetaan koettavan, todella koetaan ja mikä vaikuttaa joltakin, todennäköisesti on juuri niin.²²²

Swinburnen mukaan hyväuskoisuusperiaatteen mukaisesti asioista pitäisi uskoa, että ne ovat niin kuin ne näyttävät olevan, ellei ole tai kunnes on olemassa vastaevidenssiä. Jos on vahvat syyt olettaa esimerkiksi, ettei Jumalaa ole olemassa, uskonnolliset kokemukset pitäisi hallusinaatioina sivuuttaa. Mutta jos muu evidenssi on monitulkintaista tai hieman vastaan Jumalan olemassaoloa, sekä

²²⁰ Swinburne 2013, 40–41.

²²¹ Phillips, 2001, 73.

²²² Swinburne 2013, 42–43.

omien että muiden uskonnollisten kokemusten pitäisi kallistua Jumalan olemassaolon puolelle.²²³ On perusteltua kysyä, miksi näin välttämättä olisi?

Swinburnen *yksinkertaisuusperiaatteen* mukaan samansisältöisistä taustatietoihin sopivista ja yhtä paljon tietoa antavista hypoteeseista *yksinkertaisin* on *todennäköisimmin* tosi. Uskomukset ovat tosia jos (ja vain jos) asiat ovat niin kuin uskon niiden olevan. Uskomuksiin on oikeutettua uskoa, mikäli ne on hyvin perusteltu ja jos jossakin mielessä on syytä uskoa, että ne ovat tosia. Kaikki oikeutetut uskomukset eivät silti ole tosia, *evidenssi* voi osoittaa ne vääriksi. Evidentialismin ajatushan oli, että uskonnollinen uskomus on perusteltu vain, jos sitä puoltaa evidenssi, *vakuuttava todistusaineisto*. Lähtökohtaisesti Swinburnen mukaan tulisi ottaa huomioon niin paljon evidenssiä kuin vain mahdollista. Erilaisille evidensseille, tulisi antaa erilainen painoarvo. Omalla mielikuvalla on näin ajatellen enemmän painoarvoa kuin toisen esittämällä todistajanlausunnolla.²²⁴ Tässä voidaan hyvin verrata Swinburnen subjektiiviselle kokemukselle antamaa suurta painoa Phillipsin Kierkegaard-vaikutteiseen näkemykseen subjektiivisuuden vaaroista.

5.2 Uskonnollinen kieli ja ihmeet

”Viikon kolmantena päivänä vietettiin Galilean Kaanaassa häitä. Jeesuksen äiti oli siellä, ja myös Jeesus ja hänen opetuslapsensa kutsuttiin häihin. Viini loppui kesken, ja äiti sanoi Jeesukselle: ”Heillä ei ole viiniä.” Mutta Jeesus vastasi: ”Anna minun olla, nainen. Minun aikani ei ole vielä tullut.” Hänen äitinsä sanoi palvelijoille: ”Mitä hän teille sanookin, tehkää se.” Siellä oli kuusi kivistä vesiastiaa juutalaisten tapojen mukaisia pesuja varten; ne olivat parin, kolmen mitan vetoisia. Jeesus sanoi palvelijoille: ”Täyttäkää astiat vedellä”, ja he täyttivät ne reunoja myöten. Sitten hän sanoi: ”Ottakaa nyt siitä ja viekää pitojen valvojalle”, ja he veivät. Valvoja maistoi vettä: se oli *muuttunut viiniksi*. Toisin kuin palvelijat, jotka olivat veden ottaneet astiasta, hän ei tiennyt, mistä viini oli peräisin. Hän kutsui sulhasen luokseen ja sanoi: ”Kaikki tarjoavat ensin hyvän viinin ja sitten, kun ihmiset alkavat jo juopua, huonompaa. Mutta sinä olet säästänyt hyvän viinin tähän asti.” Tämä oli Jeesuksen tunnusteoista ensimmäinen, ja hän teki sen Galilean Kaanaassa. Hän ilmaisi sillä kirkkautensa, ja hänen opetuslapsensa uskoivat häneen.” (Joh. 2:1–11)

Kielen ja maailman suhdetta ajatellaan filosofisessa kieltä koskevassa keskustelussa usein semanttisena, esittämissuhteena, kieli esittää kielen ulkopuolista maailmaa symbolisesti. Minkälaisin kriteerein kielen

²²³ Swinburne 1996, 134–135. Swinburne 2013, 42–43.

²²⁴ Forrest 2017. Swinburne 1970, 37. Swinburne 1997, 51. Swinburne 2001, 1–2.

esittämissuhteita määritellään? Voiko jokin osa maailmasta olla ”esittämisen” ulkopuolella? Voiko uskonnollista ilmaisua ajatella tosiasioita esittävänä väitelauseena? Myönteisen vastauksen mukaan uskonto tarkastelee riippumatonta, itsensä ulkopuolista, omaleimaista todellisuutta. Kielteisen vastauksen mukaan uskonnollisen kielen ilmaisut eivät esitä tai väitä mitään todellisuudesta, vaan niillä on toisenlainen tehtävä.²²⁵

”Kielipelit” olivat Wittgensteinin väline kielen tutkimiseen yksinkertaistetussa tilanteessa. Kielen käyttö on samalla sen merkitys ja kyky kielenkäyttämiseen tietyssä ympäristössä sen ymmärtämistä. Kielenkäyttäjän maailmassa tekemät teot ja kielelliset ilmaisut ovat kielipelin ”siirtoja”. Kielipelien tarkastelussa pyritään löytämään ”kieliopin” *perusta*. Kielenkäyttö on kuitenkin monimutkaista ja ongelmia voi syntyä jo yksittäisen teon tulkinnasta kielipelin ”siirroksi”. ”Kielipelit” voivat tässä ajattelussa erota toisistaan niin suuresti, että niiden vertaileminen on molemmille vahingollista ja harhaanjohtavaa.²²⁶

Phillipsin Wittgenstein-vaikutteinen ajattelu ilmenee selvästi hänen ihmeargumentaatioissaan. Phillips keskittyy kieleen, sen viittaavuuksiin ja merkityksiin. Hänen mukaansa selittämättömistä tapahtumista käyttämämme *sanat* eivät välttämättä kuvaa tai selitä kyseessä olevaa tapahtumaa. Ihmettä kuvailevat sanat voivat esimerkiksi ilmaista ihmetystä tai tarjota itsessään jo selitystä. Esimerkin veden *muuttaminen* viiniksi on tältä kannalta katsottuna ongelmallista. Viiniesimerkin sisältämä substanssi ei riitä Phillipsille sen määrittelemiseen, mitä ”muuttaminen joksikin” tuossa kontekstissa todella, oikeastaan merkitsee. Jos taas ajatellaan Jeesuksen suurinta ihmettä, hänen ylösnousemustaan, kuolleista heräämistä, Phillipsin mukaan *sanojen ei-selittävä luonne* merkitsee, etteivät käytetyt sanat mitenkään välttämättä kuvaa tai selitä tapahtumaa. Koska ylösnousemusihme on hänen mielestään selittämätön, sanat eivät voi toimia sen selityksenä.²²⁷

Sanojen merkityksettömyys jossakin kontekstissa ei kuitenkaan sulje pois niiden merkityksellisyyttä jossakin toisessa kontekstissa. Selittämättömien tapahtumien mahdollisuus on merkityksetön ilman kontekstia ja

²²⁵ Kirjavainen 2003, 208–209.

²²⁶ Määttänen 1995, 194–195 ja 267. Pihlström 2010, 13. Määttäsen mukaan kielipelien tutkijaa voi verrata ulkoavaruuden olioon, joka osuu maan pinnalle saapuessaan näkemään jalkapallopelin. Aikansa katseltuaan ulkoavaruuden olio saattaa keksiä kriteerit sille, milloin on tullut paitsio, maali jne.

²²⁷ Phillips 2000, 129–131.

merkityksettömätkin sanat voisivat saada jossakin kontekstissa merkityksen. Phillipsin lait toimivat rajoitetussa kontekstissa, vaikka kontekstikaan ei aina anna tietoa ihmeen luonteesta. Ihmeen, esimerkiksi ylösnousemuksen selittämättömyys on tärkeää. Epistemologiset mysteerit ovat epistemologisten käytäntöjen ulottumattomissa. Ihmeellisien asioiden ja tapahtumien kieli on siis jo meissä ja filosofian tehtävä on selventää sen kielioppia mahdollisimman paljon. Voisimme ymmärtää, mutta emme koskaan ymmärrä. Salainen, kätkeyty Jumala on kielessä.²²⁸

*The Coherence of Theism*issä 1977 Swinburne kommentoi Phillipsin ajatuksia uskonnollisista kielipeleistä. Swinburne tunnustaa uskonnollisen kielipelin kyllä olettavan, että tiettyjen maallisten tapahtumien (kuten syntymä tai kuolema) tapahtuminen on kuvailtavissa ei-uskonnollisin termein, joista uskonto sitten löytää merkityksen. Kielipeli ei kuitenkaan hänen mielestään mitenkään ennusta noita tapahtumia eikä niiden tapahtumien esiintymisestä mitenkään seuraa niiden totuus.²²⁹

Uskonnolliset lauseet koskevat maailman uskonnollista merkitystä ja se on jotakin aivan toista kuin mikään, mikä koskee muita tieteenaloja. Phillipsin uskonnollisen kielen kuvaus on Swinburnen mielestä sinänsä koherentti ja hienostunut ja heijastelee Wittgensteinin suurta herkkyyttä kielen erilaisia käyttöjä kohtaan. Swinburnen mielestä se on kuitenkin pohjimmiltaan siksi virheellinen, että se kuvailee tavallisten kielenkäyttäjien käyttämien ilmaisujen merkityksiä. Jos Phillips olisi oikeassa, olisi täysin käsittämätöntä, että kukaan puhuisi uskosta ”rakastavaan” tai ”pelastavaan” Jumalaan, jos noilla sanoilla ei olisi niiden normaalin merkityksen kanssa yhteneväistä merkitystä?²³⁰

Heikki Kirjavainen kirjoittaa *Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana* -artikkelissaan, että teistisessä uskonnonfilosofiassa oletetaan jonkinlaisen yhteisen merkitys- ja käsitejärjestelmän olemassaolo, eräänlainen ”supermalli”, jota on mahdollista käyttää uskonnollisten ilmaisujen määrittelyssä. Hänen mukaansa esimerkiksi Swinburne edustaa tuollaista ajattelua, jonka mukaan teologisista käsitteistä muodostuu oma, metafyyssisten merkitysten luokka.²³¹

Kirjavaisen mukaan wittgensteinilaista (uskonnollisen) merkityksen analyysia koskee merkittävä ongelma, ”wittgensteinilaisen fideismin” ongelma.

²²⁸ Phillips 1988, 289. Phillips 2000, 129–131, 134 ja 255–256.

²²⁹ Swinburne 1977, 89–91.

²³⁰ Swinburne 1977, 89–93.

²³¹ Kirjavainen 2003, 221–222.

Samasta ongelmasta kirjoittaa Pihlström. Kun uskonnollinen kielipeli samastetaan uskonnollisten ilmausten merkityksen määrääviksi intensionaalisiksi tekijöiksi, irrotetaan samalla uskonnollinen merkitys täysin kaikista muista merkityksistä ja yhteyksistä muuhun kielelliseen esittämiseen, uskonto irrotetaan rationaalisesta keskustelusta.²³²

Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että D. Z. Phillipsin ajattelua on kritisoitu. Esitettävän asian ja kielipelin välinen internaalinen sidos *ei voi* olla niin vahva, ettei uskonnollisesti sitoutumaton henkilö voisi ymmärtää virheettömästi uskonnollisia ilmaisuja. Kirjavainen huomauttaa Phillipsin itse kieltävän mikään yleisen kaikkien uskonnollisten ilmausten internaalisten viitekehyksen olemassaolon. Tällainen viitekehys olisi esimerkiksi juuri teismi, joka synnyttäisi uskonnollisten ilmaisujen ontologian.²³³ Tämä on merkittävä eroavuus Phillipsin ja Swinburnen ajattelussa. Phillipsin kritiikki kuulostaa siinä onnistuneelta, että olisi ”uskonnollisesti sitoutumattoman” henkilön aliarviointia kyseenalaistaa kyky ymmärtää mitään ”oman” viitekehyksen ulkopuolelta.

Wittgensteinilaiseen tapaan voi kuitenkin hyvin ajatella, että esimerkiksi sanojen ”Jumala” tai ”paha” merkitys vaihtelee kielipelistä toiseen (vaikka ei tiedettäisi kielipelien eroista tai edes siitä, onko ylipäätään mielekästä yleensä puhua kielipeleistä), jolloin niiden merkitys muuttuu siirryttäessä esimerkiksi uskonnollisesta kielipelistä ateistiseen, sekulaariin diskurssiin. Kielipelin sääntöjen noudattamisessa epäonnistuminen voi johtaa käsitteellisesti sekavaan tai jopa moraalisesti ongelmalliseen kielen väärinkäyttöön, pelkkään illuusioon mielekkyydestä ja merkityksestä.²³⁴ On mahdollista ajatella, että sama koskee myös ”ihmeen” käsitettä. On mahdollista ajatella, ettei esimerkiksi ”ateistinen kielipeli” voi tavoittaa kristillisen ihmeen olemusta, vaan käyttää pyrkimyksistään sitä ikään kuin pelkkänä illusiona tietynlaisesta mielekkyydestä tai merkityksestä.

5.4 Swinburnen teodikea ja Phillipsin antiteodikea

”Sitten Mooses kohotti kätensä merta kohti, ja Herra pani meren väistymään syrjään nostamalla ankan itätuulen, joka puhalsi koko yön. Näin hän muutti meren kuivaksi maaksi. Vedet jakautuivat kahtia, ja kun israelilaiset kulkivat meren poikki kuivaa maata

²³² Kirjavainen 2003, 221–222. Pihlström 2001, 37.

²³³ Kirjavainen 2003, 223.

²³⁴ Kivistö & Pihlström 2016, 153.

pitkin, vedet olivat muurina kummallakin puolen. Egyptiläiset lähtivät takaa-ajoon, ja faraon kaikki hevoset ja hänen sotavaununsa ajajineen seurasivat israelilaisten perässä keskelle merta. Mutta aamuyöstä Herra katsoi tuli- ja pilvipatsaasta egyptiläisiin päin ja saattoi heidän joukkonsa sekasortoon. Hän antoi heidän vaunujensa pyörrien juuttua kiinni, niin että ajaminen kävi vaikeaksi. Silloin egyptiläiset sanoivat: ”Meidän on lähdettävä pakoon! Herra sotii israelilaisten puolella meitä vastaan!” Herra sanoi Moosekselle: ”Ojenna kätesi merta kohti, niin vedet palaavat egyptiläisten, heidän sotavaunujensa ja heidän vaunumiestensä päälle.” Mooses ojensi kätensä merta kohti, ja aamunkoitteessa meri palasi entiselle paikalleen. Se tuli pakenevia egyptiläisiä vastaan, ja Herra pyyhkäisi heidät meren aaltojen sekaan. Vedet palasivat ja peittivät vaunut ajajineen, faraon koko sotajoukon, joka oli seurannut israelilaisia mereen, eikä heistä jäänyt henkiin ainoatakaan. Mutta israelilaiset kulkivat meren poikki kuivaa maata pitkin, ja vedet olivat muurina heidän kummallakin puolellaan.” (2. Moos. 14:21–29)

Kaikki kristilliset ihmeet eivät ole yksiselitteisen hyviä, vaan ihmeiden seurauksena tapahtuu joskus myös erittäin pahoja asioita. Kun Herra kehotti Moosesta ojentamaan kätensä merta kohti, jotta meri palaisi paikoilleen, oliko faraon koko armeijan välttämättä kuoltava? Ihmeargumentaatio johtaakin väistämättä myös *pahan ongelmaan*. Swinburnen ajattelun on katsottu edustavan klassista teodikeaa ja Phillipsin vastaavasti antiteodikeaa. Samalla tavalla kuin evidentialismin ja fideismin välistä kiistaa, myöskään teodikeapyrkimyksen ja antiteodikean välistä ristiriitaa ei filosofiassa ole mitenkään ratkaistu.

Peruskysymys ei ole, voiko Jumala ajoittain puuttua ihmeitä tekemällä asioihin, vaan miksi tuo interventio ei tapahdu ymmärrettävämällä tavalla? Tai miksi hän ei puutu asioihin useammin estääkseen jotakin erityisen kauhistuttavaa pahaa tapahtumasta? Teistisesti tätä voidaan selittää siten, että meidän silmissämme analogisilta, samankaltaisilta vaikuttavat tapahtumat eivät välttämättä ole sitä Jumalan silmissä. Tai että vaikka olosuhteet vaikuttavat samankaltaisilta, Jumalalla ei ole mitään moraalisia velvoitteita toimia tavalla, jota *me pitäisimme* sopivana. Jumala tekee tahtonsa mukaan syistä, jotka ovat inhimillisen ymmärryksen ulottumattomissa.²³⁵

Phillips kommentoi pahan ongelmaa *Introducing Philosophy* -teoksessaan 1996. Uskova ajattelee, kirjoittaa Phillips, että Jumala on ikuinen. Ateisti ajattelee, että Jumalaa ei ole olemassa. Ateistille usko Jumalaan on järjetöntä. Onko uskomisessa Jumalaan siis mitään järkeä? Jos uskossa ikuisen Jumalaan ei ole mitään järkeä, emme totisesti voi olla uskovia. Tämän lisäksi on vielä argumentti, jonka mukaan kaikki usko on mahdollista osoittaa järjettömäksi *kaikkien tietämän ja olemassa olevan pahan perusteella*.²³⁶

²³⁵ Peterson et al. 2003, 189.

²³⁶ Phillips 1996, 152–153.

Phillipsin mielestä pahan realiteetin valossa usko Jumalaan on tyhjää. Jumalan sanotaan olevan sekä onnipotentti että rakastava ja Jumala voi ja haluaa tehdä jotakin pahalle. Pahan pysyvän läsnäolon väitetään kuitenkin osoittavan, että Jumala ei voi olla onnipotentti *ja* hyvä. Millaista hyvää viattomasta kärsimyksestä voi seurata, mikä selittäisi, miksi Jumala sallii sen? Phillipsin mielestä Jumala tahtoo meidän kehittyvän vapaasti yksilöinä. Vapauden hinta on kärsimys, mutta se on Phillipsin mielestä sen arvoista. Ongelma on siinä, että yksilön kärsimys ei korreloidu hänen vapaiden tekojensa seurauksiin. Tuo kärsimys voi jopa olla jonkun toisen syytä. Tällöin argumentti kuuluisi: ”minun kärsimykseni on hyvästä, koska se mahdollistaa toisten vapauden ja heidän minun aiheuttamani kärsimys olisi se hinta, joka heidän olisi maksettava minun vapaudestani”.²³⁷

Richard Swinburnen on ajateltu edustavan Phillipsin *antiteodikea*-ajattelulle vastakkaista ajattelua. *Is there a God?* -teoksessa 1996 Swinburne puolustaa hypoteesia Jumalan luomasta ja ylläpitämästä universumista parhaiten sen yleistä rakennetta vastaavana. Maan päällä esiintyvä paha ei hänen mielestään ole ristiriidassa tuon hypoteesin kanssa. On silti *todennäköistä*, että Jumala on. Ilman teodikeaa pahan olemassaolo olisi Jumalan olemassaolon kannalta hyvin epäedullista. Swinburnen mukaan kristitystä näkökulmasta katsoen esimerkiksi Hollandin ”lapsi junaradalla” -sattumaihmeessä kuoleman aiheuttama äidin ja lapsen ero – joka siis vältetään, koska juna pysähtyy ajoissa – olisi sen kaltaista pahaa, jota maailmassa ei enää sen viimeisessä vaiheessa esiintyisi.²³⁸

Swinburnen teodikean ydintä on ”vapaan tahdon puolustus”, joka koskee sekä moraalista että luonnossa esiintyvää pahaa. Vapaa tahto on ihmiselle suureksi hyväksi, mutta samalla sitä seuraa luonnollinen mahdollisuus moraaliseen pahaan. Vapaaseen tahtoon kuuluu *aito* vastuu kanssaihmisistä, joka vaikka sisältääkin mahdollisuuden hyvään, antaa samalla myös mahdollisuuden pahaan. Swinburne ei näe kärsimystä yksinomaan negatiivisena; se, että saa kärsiä

²³⁷ Phillips 1996, 153.

²³⁸ Pihlström 2016. Pihlström 2018, 182. Swinburne 1970, 8.

Swinburne 1998, x–xii. *Teodikea* oikeuttaa Jumalan teot ihmisille. Perinteisesti teodikea tarkoittaa teologisen ja uskonnonfilosofisen pahan ongelman ratkaisuyritystä: Miten maailmassa voi olla pahaa, jos on olemassa kaikkivaltias ja hyvä Jumala? *Antiteodikeaa* voidaan ajatella teodikeapyrkimyksen hylkäämisinä. Antiteodikeassa hylätään myös ajatus siitä, että kärsimykselle pitäisi löytää jokin selitys. Pahuuden uhrien kärsimykset tulee tunnustaa ja elämän kontingenssin eli sen arvaamattomuuden, satunnaisuuden ja haavoittuvuuden problematiikkaa tulee Pihlströmin mukaan tarkastella kärsimyksen ja pahuuden todellisuuden tunnustamisen kautta. Teodikea – antiteodikea -vastakkainasettelu on myös Pihlströmin mukaan perustavampi kuin muut kärsimystä koskevan keskustelun vastakkainasettelut esim. uskonnollinen vs. ei-uskonnollinen.

mahdollistaakseen jonkin suuren hyvän, on itse asiassa *etuoikeus*, pakotettunakin. Esimerkiksi ne, jotka saavat kuolla maansa puolesta, ja siten pelastavat sen miehitykseltä, ovat etuoikeutettuja. Omaa kulttuuriamme vähemmän pakkomielleisesti fyysisen kivun pahaan suhtautuvissa kulttuureissa tämä on hänen mukaansa aina tunnustettu. Sitä on pidetty siunauksena, vaikka kuolleet olisikin pakotettu taisteluun.²³⁹

Swinburne puhuu ”*episteemisestä etäisyydestä*”, joka Jumalan täytyy luoda itsensä ja ihmisten välille, jotta ihmisillä olisi todellinen mahdollisuus valita hyvän ja pahan välillä. Jumala haluaa palkita hyvän persoonan kehittäneitä iankaikkisella ystävyydellään, mutta sen hän voi tehdä vain tekemällä tuosta palkinnosta epävarman, hän ei myöskään anna paljoakaan tietoa siitä, mitä kuoleman jälkeen tapahtuu. Jumalallisen intervention myötä Jumala tarjoaa keinoja korjata rikkoutunut Jumala-suhde, hän samastuu maallisen kärsimyksemme kanssa ja näyttää ja opettaa kuinka eletään.²⁴⁰

Phillips on kommentoinut Jumalan oletettua episteemistä etäisyyttä ihmisistä kirjassaan *The Problem of Evil and the Problem of God* 2004. Tuota etäisyyttä ei selvästikään voi hänen mielestään ajatella spatiaalisena, vaan sielullisena, hengellisenä. Siinä mielessä uskoa maailman ulkopuolella eksistoiwaan Jumalaan tulisi hänen mielestään tarkastella juuri tuollaisessa hengellisessä, sielullisessa kontekstissa.²⁴¹ Kuten ihmeargumentaatiossa, Phillips kiinnittää huomionsa konteksteihin ja niiden sopivuuteen. Tätä voi kuitenkin kritisoida samaan tapaan kuin aiemmin kielipeliajattelua; voiko olla mahdotonta ajatella mitään oman kontekstin ulkopuolelta?

Phillipsin antiteodikeaa on ajateltu ns. wittgensteinilaisena antiteodikeana. Olisi eettisesti ja uskonnollisesti väärin yrittää esittää mitään objektiivisia eettisiä kriteereitä, joita Jumalan pitäisi noudattaa kuten kenen tahansa. Lisäksi se olisi *käsitteellisesti* mahdotonta; wittgensteinilaisittain mieletöntä. Swinburnen teistisen teodikean taas on mahdollista ajatella puolustavan vapauden ja yksilönvapauden keskeisiä arvoja luodussa universumissa. Kivistö ja Pihlström näkevät kuitenkin Swinburnen käsityksen moraalisesta hyvyydestä ongelmallisena

²³⁹ Swinburne 1996, 98–102

²⁴⁰ Swinburne 2003, 36–37. Swinburnen Jumala on kuin hyvä vanhempi: Hyvän vanhemman tavoin Jumala haluaa auttaa meitä tekemään oikeita valintoja ja ellemme siinä onnistu, hän haluaa auttaa meitä selvittämään tekojemme seurauksia, mikäli suostumme ottamaan hänen apunsa vastaan. Liian tiheä puuttuminen kuitenkin synnyttäisi ”riippuvuuden kulttuurin”, jota kuitenkin kammoamme.

²⁴¹ Phillips 2004, 164–172.

sikäli, että se viittaa johonkin, mikä on moraalisesti hyvää riippumatta Jumalan tahdosta. Swinburnen ajatusmallissa objektiiviset, mutta samalla inhimillisellä tasolla ymmärrettävät ja arvioitavissa olevat moraalisäännöt ja standardit rajoittaisivat Jumalaa. Swinburnen mukaan Jumalan suunnitelman hyvyys on ymmärrettävissä, vaikka se vaatiikin uhrauksia.²⁴²

Phillipsin vasta-argumentin on nähty esittävän, että Swinburnen teodikealla ei ole tarjota todellista, oikeaa vapautta ja vastuuta, vaan eräänlaista vulgaaristettua ”pseudovastuuta”: pitäisi ikään kuin hyväksyä, että yhtään millään väitetyillä ”korkeammilla syillä” ei voida perustella, että Jumala sietää maailmassa vallitsevaa paha. Swinburnen vastine Phillipsille on, ettei mikään argumentti selitä rationaalisuuden puutetta kaiken pahan takana. Kivistön ja Pihlströmin mukaan, kuten William Jamesin ”sairas sielu”, phillipsiläinen uskonnollisesti uskova huomaa elävänsä ”maailmassa, jossa moraalinen ja luonnollinen paha voi iskeä ilman syytä” ja on kyvytön liittymään teodikean kannattajien visioon ”järjestyksestä, optimismista ja edistyksestä”.²⁴³

Kuten evidentialismin ja fideismin välistä kiistaa, myöskään antiteodikean ja teodikean välistä vastakkainasettelua ei ole filosofiassa mitenkään ratkaistu. Tämä kaikki kääntyykin helposti episteemiseksi kysymykseksi, vaikka Phillipsin wittgensteinilaisen näkökulman mukaan ei pitäisikään yhdistää eettistä kysymystä pahasta episteemiseen kysymykseen, joka koskee teismien etuja ja haittoja. Phillipsin mukaan teodikeat ovat ”rationalismia”, joka ”hämärtää ymmärryksen uskonnollisesta uskosta”. Joillekin ihmisille uskonnollinen vaste on eksistentiaalisesti adekvaatti.²⁴⁴

5.5 Määrääkö uskonnollinen kokemus ihmeiden todistusvoiman?

”Saul uhkui yhä vihaa ja murhanhimoa Herran opetuslapsia kohtaan. Hän meni ylipapin luo ja pyysi tältä Damaskoksen synagogille osoitettuja kirjeitä, jotka valtuuttaisivat hänet vangitsemaan tuolle tielle lähteneet, sekä miehet että naiset, jotka vain käsiinsä saisi, ja tuomaan heidät Jerusalemiin.

Matkalla, Saulin ollessa jo lähellä Damaskosta, taivaasta leimahti yhtäkkiä valo hänen ympärilleen. Hän kaatui maahan ja kuuli äänen sanovan: ”Saul, Saul, miksi vainoat minua?” Hän kysyi: ”Herra, kuka sinä olet?” Ääni vastasi: ”*Minä olen Jeesus*, jota sinä vainoat. Nouse ja mene kaupunkiin. Siellä saat kuulla, mitä sinun on tehtävä.” (Ap. t. 9:1–6)

²⁴² Kivistö & Pihlström 2016, 139 ja 141–142.

²⁴³ James 1902, 204. Kivistö & Pihlström 2016, 142–143.

²⁴⁴ Kivistö & Pihlström 2016, 143–144.

Yksi Swinburnen ja Phillipsin perustavimmista eroavuuksista on suhtautuminen subjektiivisen uskonnollisen kokemuksen muodostamaan evidenssiin. William James on kirjoittanut *Uskonnollisessa kokemuksessa* apostoli Paavalin (entinen Saul) äkillisestä kääntymystapauksesta, jota hän pitää parhaana esimerkkinä uskonnollisesta äkkikäätymyksestä, jossa silmänräpäyksessä ja kesken voimallista tunnekuohua tai aistihäiriöitä tapahtuu totaalinen siirtyminen vanhasta elämästä uuteen. Uskonnollinen kokemus on sen kokijalle selkeä, mieleenjäävä ja todellinen. Tuona hetkenä kääntyvään vuodatetaan aivan *uusi luonto*, hän tulee osalliseksi jumalallisesta luonnosta. Heikki Räisänen mukaan Paavalin puheet kirkastuneesta ”henkiruumiista” (jonka kristityt saavat viimeisenä päivänä) viittaavat myös valontäyteiseen, visuaaliseen Kristus-kokemukseen.²⁴⁵

Swinburnen mielestä uskonnollisten kokemusten kuten kaikkien muidenkin kokemusten *epäilijällä* on velvollisuus esittää vastatodisteita. Jumalan olemassaolon voi toisin sanoen kumota vain *vahvalla evidenssillä*. Tuollaisen vahvan evidenssin puuttuessa uskonnollinen kokemus tarjoaa Jumalan olemassaoloa puoltavaa lisäevidenssiä. Swinburne tiivistää sanomansa ytimen seuraavasti. Tämän maailman olemassaolo, suunnitelmallisuus ja hienosäätöisyys, sen tietoiset ihmiset monine mahdollisuuksineen muokata maailmaansa, itseään ja toisiaan sekä historiallinen evidenssi ihmeistä, varsinkin kristinuskon syntymiseen johtaneet ihmeet saavat kaikki yhdessä aikaan, että on *todennäköisempää*, että Jumala on kuin että hän ei ole.²⁴⁶ Uskonnollisen, subjektiivisen kokemuksen voisi toisin sanoen Swinburnen ajattelussa kumota vain painavalla vastaevienssillä.

Phillips puolestaan lähestyy uskonnollista kokemusta Wayne Proudfootin ja Friedrich Schleiermacherin kautta, jotka puolustavat ajatusta uskonnollisesta kokemuksesta vapautuksena riippuvuudesta metafysiisiin uskomuksiin. Tätä Phillips kuitenkin pitää liian kunnianhimoisena; uskonnollinen kokemus ei anna immuniteettia kritiikkiä vastaan. Phillips perustaa mielipiteensä William Jamesiin, joka oli *Uskonnollisessa kokemuksessa* osoittanut, että uskonnollinen kokemus

²⁴⁵ James 1981(1902), 166–173. Räisänen 2011, 42. Räisänen kirjoittaa, että samankaltaisia lienevät olleet monien ennen Paavalia ylösnousseen Kristuksen kohdanneiden kokemukset. Yhtään varhaista kuvausta näistä kristinuskon perustavista kokemuksista ei ole säilynyt, Uuden testamentin kuvaukset ovat vuosikymmeniä myöhäisempiä ja keskenään ristiriitaisia.

²⁴⁶ Swinburne 1996, 136–139.

kattaa monenlaisia ilmiöitä. Näiden ilmiöiden yhteydessä on tärkeää miettiä niiden paikkaa ihmisen elämässä.²⁴⁷

Swinburnen mukaan omnipotentti ja täydellisen hyvä Luoja hakeutuu vuorovaikutukseen luotujensa kanssa, varsinkin ihmisen, joka kykenee tuntemaan hänet. Swinburne on puolustanut ajatusta uskonnollisesta kokemuksesta ihmisen subjektiivisena kokemuksena Jumalasta. Näennäinen kokemus (joka on siis episteemisessä mielessä näennäinen) on todellinen kokemus (eli näennäinen havainto on aito), jos se aiheutuu väitetyin kokemuksen lähteestä. Jos jollakulla vaikuttaa olevan kokemus Jumalasta, hänen pitäisi uskoa se, ellei ilmaannu evidenssiä siitä, että hän olisi erehtynyt. Niiden, joilta tuo kokemus puuttuu, pitäisi uskoa niitä, joilla kokemus on, ellei ole esittää vastaevidenssiä.²⁴⁸

William Jamesin mukaan, jos (uskonnollisen) kääntymyksen *hedelmät* elämälle ovat hyviä, sitä on aihetta kunnioittaa, vaikka se olisikin luonnollinen, psykologinen ilmiö. Kääntyneitä ihmisiä ja luonnollisia ihmisiä ei voi erottaa eri luokkiin ja teologiaa tuntemattoman on mahdotonta esimerkiksi tarkkailemalla huomata, miten kääntynyt ja luonnollinen ihminen ovat perusolemukseltaan yhtä erilaisia kuin jumalallinen ja inhimillinen. Mutta vaikka noiden kahden syvän kuilun toisistaan erottaman ihmisluokan olemassaolo kielletään, voidaan se valtava *henkilökohtainen merkityksellisyys* silti tunnistaa, joka kääntymyksellä on kääntyneelle itselleen.²⁴⁹

Jamesin mukaan kääntymyksessä ihmisen persoonallisuus on muuttunut. Ihminen on kääntymyksessä uudestisyntynyt eikä merkitse mitään, ovatko hänen yksilölliset psykologiset ominaisuutensa antaneet tuolle metamorfoosille sävyjään. Kääntymyksen tulos on ”pyhitys”. James kirjoittaa Uskonnollisen kokemuksen johtopäätöksissä, että tarkastellessaan inhimillisen kokemuksen ilmaisua, hänen on ollut pakko mennä ”tieteen” ahtaiden rajojen ulkopuolelle. Todellisen maailman hän aavistelee paljon mutkikkaammaksi ja luonteeltaan erilaiseksi kuin minkälaisena luonnontiede sen käsittää.²⁵⁰

Uskossakaan ei ole kysymys yksiselitteisesti hyväksyttävistä tai hylättävistä väitelauseista, vaan eräänlaisesta elämäntavasta. Kielellisen tavan lisäksi uskoa kommunikoidaan käytännöin ja esimerkein. Uskoa eletään ja toteutetaan ja sen

²⁴⁷ Phillips 2001, 10–11.

²⁴⁸ Swinburne 1996, 130–133. Swinburne kirjoittaa, että jos hänestä vaikuttaa siltä, että hän näkee pöydän tai kuulee ystävänsä äänen, hänen pitäisi uskoa se, kunnes ilmaantuu evidenssiä, joka osoittaisi häntä harhautetun.

²⁴⁹ James 1981(1902), 180–181.

²⁵⁰ James 1981(1902), 183 ja 360–361.

puolesta voidaan esittää argumentteja. Erilaiset evidenssit tai argumentit eivät sellaisenaan ota pois uskoa tai synnytä sitä.²⁵¹

Reijo Työri kirjoittaa *Uskon kielipissa*, että on ongelmallista, mikäli uskonnollisen kielen erityistä toimintatapaa ei tunnusteta ja seurauksena siihen sovelletaan muiden alueiden toimintatapoja. Uskonnollisen uskon perusteiden riittämättömyyteen takertuminen tai yritys oikeuttaa sitä filosofisella todistamisella ovat osoitus uskonnollisen kielenkäytön väärinymmärtämisestä. Uskonnolliset väitteet eivät ole tavanomaisella tavalla käsitettäviä faktuaalisia väitteitä, joita tiede voi kumota tai vahvistaa. Tieteellisillä propositioilla ja hypoteeseilla on ihmiselämän kannalta erilainen tehtävä kuin uskonnollisilla lauseilla, joiden totuudesta vakuuttuminen ei perustu tavanomaiseen historialliseen evidenssiin.²⁵²

Työriin mukaan esimerkiksi kristillinen usko on yhteydessä tiettyihin historiallisiin tapahtumiin, mutta noihin tapahtumiin liittyvien väitteiden luonne ja looginen rooli on erilainen kuin tavallisilla propositioilla, jotka koskevat menneitä tapahtumia. Tavallinen historiallinen ”todistepeli” ei pysty vakuuttamaan niiden totuutta tai epätotuutta. Uskonnollinen usko on Työriin mukaan järkkymätöntä uskoa, jonka taustalla ei ole perusteita. Myös epäily on uskonnollisen uskon yhteydessä toisenlaisessa asemassa kuin jonkun sellaisen uskon yhteydessä, joka nojaa joihinkin erityisiin perusteisiin.²⁵³

Uskovan ja ei-uskovan välinen erimielisyys ei ole vain heidän esittämiensä väitteiden vastakkaisuutta, vaan tuo vastakkaisuus seuraa sitoutuneisuudesta täysin erilaisiin kielipeleihin ja niihin perustuvaan erilaiseen elämään ja toimintaan. Uskonnolliseen uskoon liittyvä järkkymätön varmuus ja ehdoton luottamus koskee Jumalaan uskovan koko elämää. Tuollaista varmuutta ja luottamusta ei voida kuitenkaan saavuttaa evidenssistä, perusteluista tai spekulatioista. Uskokaan ei ole järkevää eikä järjetöntä, koska sitä ei voi perustella. Kaiken merkityksen lähteenä ja taustana olevaa on tässä ajattelussa mahdotonta todistaa. Esimerkiksi Jumalan olemassaoloa koskevaa väitettä ei voi perustella niin, ettei hänen olemassaoloon jo edellytetä.²⁵⁴

²⁵¹ Vainio & Visala 2011, 149.

²⁵² Työri 1984, 260–261. Työriin mukaan näkemys määrättyjen lauseiden erityislatusesta roolista liittyy Wittgensteinilla läheisesti hänen ajatukseensa kielipeleistä. Kielipelin käsite ei Wittgensteinilla selitä kielen toimintaa, vaan se palvelee kielen toimintaa valaisevana analogiana ja auttaa ymmärtämään kielen eri käyttötapojen luonnetta.

²⁵³ Työri 1984, 261.

²⁵⁴ Työri 1984, 262–263 ja 266–267.

Työrinoja kirjoittaa väitöskirjansa johtopäätöksissä, että inhimillisen elämän ja sitä ilmaisevan kielen perustana on elämän praxis, jota kielen avulla on mahdotonta ilmaista. Tieteellinen tieto ja filosofiset teoriat eivät voi ratkaista ihmisen elämän ongelmaa. Kuva Jumalasta ei esimerkiksi ole pelkkä ”kuva”, vaan jotakin perustavampaa ja syvempää kuin mikään tieteellisen teorian oletettava käsite. Se on autonominen, koska sitä ei voi korvata paremmalla kuvauksella tai teorialla. Sen tärkeys, arvo ja tarkoitus piilee sen olemuksessa kuvana, jonka voima ei riipu tieteellisistä teorioista.²⁵⁵

Evidentialismin ja fideismin vertailuakin voi olla käytännössä yhtä hankalaa suorittaa, koska evidenssin status ja sen potentiaalinen voima tai heikkous vaikuttaisi riippuvan evidenssin vastaanottajan subjektiivisesta kokemuksesta. On täysin mahdollista ajatella, että esimerkiksi kristillisillä ihmeillä on uskovan elämässä autonominen, tavallisesta poikkeava ja syvempi merkitys ja rooli.

Swinburnen voimakas luottamus subjektiiviseen kokemukseen ja Phillipsin Kierkegaard-vaikutteinen subjektiivisuuden torjunta muodostavat hyvän vastinparin vertailuun. Vertailu asettuu yhteismitattomuudessaan kuitenkin hankalaan positioon; evidenssi on voimakasta sille, joka uskoo ja heikkoa sille, joka ei usko.

6. Johtopäätökset

Tutkimuksessa käsiteltiin evidentialismin ja fideismin välistä ristiriitaa vertailemalla evidentialismia edustavan Richard Swinburnen ja fideismiä edustavan D. Z. Phillipsin ihmeargumentaatiota. Evidentialismin ja fideismin välistä ristiriitaa ei ole filosofiassa mitenkään ratkaistu, vaikka yrityksiä löytää jonkinlaista kompromissiä tai uusia näkökulmia onkin muotoiltu. Tutkimuksessa keskityttiin siihen, voidaanko ihmeiden ajatella olevan potentiaalista evidenssiä teismien puolesta ja pitäisikö niitä lainkaan tarkastella sellaisessa kontekstissa, jossa pohditaan tällaista evidenssiä, vai onko niillä jokin muu rooli uskonnollisen ihmisen suhteessa maailmaan tai hänen elämänmuodossaan? Tutkimusmetodi oli filosofinen käsite- ja argumentaatioanalyysi.

Swinburnen ihmeargumentaatiota käsiteltiin pääasiassa hänen 1970 julkaistun *The Concept of Miracle* -kirjansa pohjalta ja Phillipsin ihmeargumentaatiota suurimmalta osin hänen *Recovering Religious Concepts* -

²⁵⁵ Työrinoja 1984, 270.

kirjansa artikkelista *Miracles and Open-Door Epistemology* vuodelta 2000.

”Ihmeellä” tarkoitetaan jokapäiväisessä kielenkäytössä mitä tahansa *odottamatonta tapahtumaa* tai tunnettujen tieteellisten lakien kanssa ristiriidassa olevaa *erittäin epätavallista tapahtumaa*. Ihmeitä on ajateltu myös eräänlaisina *häiriöinä* tai *keskeytyksinä* luonnon tavanomaisen järjestyksen kulkuun. Tyypillisesti ihmeen käsitteellä on *uskonnollista* sisältöä. Erityisesti ihmeen käsite liitetään Jumalaan ja hänen suhteeseensa maailmaan. Huolimatta ”maallistumisen ajasta” moni uskoo edelleen ihmeisiin ja yliluonnolliseen.

Voidaan myös sanoa, että ihme on *tapahtuma, joka ylittää luonnon produktiivisen, tuotantokykyisen voiman*. Teismin mukaan ihmeet eivät olisi sellaisinaan voineet toteutua ilman Jumalan interventiota, *suoraa puuttumista* tapahtumien kulkuun. Luonnonlait puolestaan ovat tieteellisen tutkimuksen tuloksena löydettäviä ja ihmismielistä riippumattomia, luonnollista maailmaa koskevia *säännönmukaisuutta, järjestystä ja ennustettavuutta kuvaavia peruslakeja*. Teismin näkökulmasta Jumala on luonut universumin ja siinä samalla ne ”lait”, joihin vuorovaikutus universumin sisällä perustuu.

On ajateltu, että Jumalan onnipotenssi ja omniskiensi ilmenevät maailmassa ihmeinä. Kvanttimekaniikan keksinnöt ovat tuoneet ihmeargumentaatioon *deterministisen* tarkastelutavan rinnalle *indeterminismin*, joka on puolestaan avannut uusia näkökulmia tapahtumien tapahtumiseen ja todellisuuden luonteeseen. Kvanttimekaniikasta ei kuitenkaan välttämättä seuraa, että todellisuus olisi indeterministinen eikä myöskään determinismia ole mitenkään osoitettu alisteiseksi fysiikalle.

Kun jotakin sellaista tapahtuu, mitä tiede ei voi selittää, voidaan kysyä todistavatko nämä tapahtumat jotakin tai pitäisikö niiden todistaa jotakin? *Fideistisellä* tavalla ajateltuna ihmeet eivät vaatisi taustakseen tieteellistä todistelua, vaan niiden ontologinen status tulisi arvioida jotenkin muuten. *Evidentialismin* näkökulmasta ”ihme” pitäisi pystyä todistamaan tieteellisillä menetelmillä ja toistettavilla kokeilla. Esimerkiksi kristillisen ihmeen olemus kuitenkin väistää tällaisen evidentialismin vaatimuksia.

Tieteen ja uskonnon välisessä ristiriidassa on yleensä kysymys niiden todistusvoimasta. Esimerkiksi evidentialismista ei kuitenkaan automaattisesti seuraa ihmeargumentaation hylkääminen, sillä ihmeet voivat olla evidenssiä teismin puolesta. Evidentialismi on myös neutraalia teismi – ateismi -keskustelun kannalta. Monimerkityksiseksi ja muotoutuvaksi filosofiassa postmodernisoitunut

rationaalisuuden käsite on ohjannut viime aikoina ajattelua sen kyseenalaistamiseen, minkälaista järkevyyttä uskolta voidaan edellyttää. On mahdollista käydä keskustelua empiirisestä todistamisesta, mutta toisaalta samalla filosofisesta tai teologisesta argumentaatiosta. Uskonnollisia uskomuksia ei myöskään voida pitää arationaalisina siksi, että pelkästään tiede olisi rationaalista.

Esimerkiksi Jeesuksen ylösnousemusihme on saanut osakseen valtavasti huomiota, ja evidenssin tiimoilta käyty keskustelu on synnyttänyt paljon kysymyksiä, joista ei vallitse mitään yhteisymmärrystä. Minkälainen evidenssi olisi relevanttia? Kuinka vahvalla evidenssillä voidaan päättää tapahtuman todella tapahtuneen? Kuka päättää tällaisista määrittelyistä? Ylösnousemusta puoltavan evidenssin voi hyvin ajatella olevan niin voimakasta, ettei asioista perillä oleva henkilö voi mielekkäästi kieltää sen tosiasiallista tapahtumista. Toisaalta on yhtä mahdollista pitää evidenssiä liian heikkona.

Swinburne määrittelee ihmeen Jumalan aiheuttamaksi poikkeukselliseksi tapahtumaksi, jolla on uskonnollista merkitystä. Ollakseen ihme tapahtuman täytyy myös olla nimenomaan kristinuskon Jumalan aikaansaama. Swinburnen mukaan on loogisesti välttämätöntä, että jos Jumalaa ei ole olemassa, ihmeitäkään ei ole olemassa. Tästä seuraa, etteivät ihmeet voi olla evidenssiä Jumalan olemassaolon puolesta, koska jo ottamalla vastaan jonkin ihmekuvauksen ihminen samalla sitoutuu Jumalan olemassaoloon. Kaitselmus sisältää Jumalan puuttumisen asioiden luonnolliseen järjestykseen ihmeinä. Ihmeen täytyy myös edesauttaa maailman pyhää, jumalallista tarkoitusta.

Swinburnen mukaan luonnonlain ”rikkomisen” käsite on johdonmukainen. Jumala ”rikkoo” luonnonlakeja tekemällä ihmeitä. Vain Jumala voi rikkoa luonnonlakeja niiden ylläpitäjänä. Poikkeukselliset tapahtumat tapahtuvat sovussa luonnonlakien kanssa ja kaikkia luonnonlakeja koskevia väitteitä voidaan korjata. Näennäinen muisto, todistajanlausunto ja jäljet voivat joissakin tapauksissa ylittää fyysisen mahdottomuuden puolesta puhuvan evidenssin. Jos evidenssin mukaan tapahtuma on ristiriidassa tunnettujen luonnonlakien kanssa, vahvan historiallisen evidenssin tuella on perusteltua ajatella ihmeen tapahtuneen. Yksityiskohtainen historiallinen evidenssi on odotettavissa olevaa lisäevidenssiä Jumalan olemassaolon puolesta.

Phillipsille ihme on Jumalan ilmoitusta. Ihme ei voi olla uskonnollisen merkityksellisyyden peruste, koska jo pelkkä ihmeen tunnustaminen edellyttää tuon merkityksellisyyden olemassaolon. Koska ihme on selittämätön tapahtuma,

olisi Phillipsin mielestä typerää etsiä sille tieteellistä selitystä. Jos tapahtuma voidaan selittää, se ei ole ihme. Ihmeellisten tapahtumien mahdollisuus on Phillipsin ajattelussa merkityksetön ainoastaan suhteessa tieteelliseen ajattelutapaan ja jossakin kontekstissa merkityksetön ihmediskurssi ei ole välttämätöntä merkityksetöntä jossakin toisessa kontekstissa.

Phillipsille luonnonlait eivät ole muuttumattomia eikä niissä siis ole mitään ”rikottavaa”. Ihmeetkään eivät ”riko” Jumalan luonnonlakeja. Luonnonlaki ei *estä* mitään tapahtumasta, se on Phillipsin mukaan vain pelkkä kuvaus tai järjestelmällistys siitä, mitä tapahtuu. Luonnonlait voidaan ymmärtää väärin *rajoitteina*. Luonnonlakeja voidaan hänen mukaansa muokata uuden kokeisiin perustuvan tiedon myötä. Ihmeet asettuvat normaalin kokemuksen ulkopuolelle, on myönnettävä, että ihmeet ovat tieteen selitysten ulottumattomissa.

Miten on mahdollista todistaa uskon kysymyksiä tieteellisesti? Pitäisikö sellaista edes yrittää? Pitäisikö sellaista yrittää todistaa, jonka todistaminen ei oikeastaan ehkä edes ole relevanttia tai tietyllä tapaa ajateltuna edes kovin mahdollista? Swinburnen ja Phillipsin ihmeargumentaation vertailu on ajoittain hankalaa, sillä he lähestyvät ihmetematiikkaa varsin eri tavalla. Joitakin havaintoja on kuitenkin mahdollista tehdä.

Vaikka Swinburne on ajateltu lähinnä klassisena teistinä ja Phillipsiä ei, teistinen paradigma tuntuu molempien argumentaatiossa vahvana taustaoletuksena, vaikkakin eri tavoin. Phillipsillä jo ihmeen tunnustaminen edellyttää (uskonnollisen) merkityksellisyyden olemassaolon ja Swinburnella pelkkä ihmekertomuksen vastaanottaminen edellyttää jo uskon Jumalan olemassaolon ennako-oletuksena. Swinburnelle kaitselmus sisältää Jumalan intervention ihmeinä, Jumalan ilmoitus ilmenee maailmassa luonnonlakien rikkomisena, ihmeenä. Phillipsille ihme on Jumalan ilmoitusta.

Silmiinpistävin eroavaisuus Swinburnen ja Phillipsin luonnonlakiajattelussa koskee luonnonlain ”rikkomisen” käsitteen johdonmukaisuutta. Swinburnelle luonnonlain ”rikkomisen” käsite on täysin johdonmukainen. Jumala ”rikkoo” interventiollaan luonnonlakeja tekemällä ihmeitä. Koska Jumala ylläpitää luonnonlakeja, hän yksin voi niitä rikkoa. Phillipsille taas luonnonlaeissa ei ole mitään ”rikkomista” eivätkä ihmeet sinänsä ”riko” luonnonlakeja vastaan.

Huolimatta tästä ajattelun eroavuudesta Swinburne ja Phillips molemmat ajattelevat, että luonnonlakeja voidaan tulevaisuudessa muokata uuden, niistä kertyvän tiedon myötä. Swinburne tosin haluaa varata mahdollisuuden

erehtymiseen; ainahan on mahdollista, että sellaista evidenssiä ilmaantuu.

Toisaalta Swinburnen mielestä on myös mahdollista erehtyä kuvittelemaan, ettei tapahtuma ole jumalallinen interventio, kun se todellisuudessa on sellainen.

Phillipsin ajatukset luonnonlakien väärinymmärtämisestä rajoitteina muistuttavat Hollandin käsityksiä. Hollandhan oli todennut sattumaihme-esimerkkinsä yhteydessä, että hänen mielestään käsitys ihmeestä luonnonlakien rikkomisena on kohtuuttomassa rajoittavuudessaan inadekvaatti.

Yksi suuri eroavuus koskee subjektiivisen kokemuksen merkitystä. Phillips pitää ”subjektiivisuutta” suorastaan vaarallisena, koska mikä tahansa mitä joku sanoo, ei välttämättä ole totta. Liioin hänen mielestään mikään enemmistön mielipide ei välttämättä ole totta. Phillipsin mielestä subjektiivisuutta ei pitäisi liittää totuuteen, vaan objektiivisuus. Swinburne puolestaan esimerkiksi toteaa selkeästi, että omalla eli subjektiivisella mielikuvalla on enemmän painoarvoa kuin toisen esittämällä todistajanlausunnolla. Swinburne puolustaa alun perin Hollandilta peräisin olevaa argumenttia, jonka mukaan muiston tarjoama evidenssi on joskus niin vahvaa, että se voittaa kilpailevan evidenssin, koska tiedämme itse ei-korjattavissa olevalla tavalla, mitä olemme jollakin tietyllä hetkellä havainnoineet.

Evidentialismin ja fideismin välinen ristiriita aktualistuu luonnollisesti selvimmin suhteessa evidenssiin ja sen todistusvoimaan. Phillipsin näkökulmasta ihmeet asettuvat normaalin kokemuksen ulkopuolelle ja on ikään kuin pakko myöntää, että ne ovat tieteen selitysten ulottumattomissa. Phillipsin mielestä olisi typerää yrittää todistaa ihme tieteellisesti; sille, mikä on ihmeellistä, ei hänen mielestään voi olla metodeja, ennakoitavuuksia tai säännönmukaisuuksia. Puhtaasti fideistisenä voi pitää Phillipsin ajatuksia siitä, että evidenssi itse asiassa tuhoaisi uskon.

Swinburnen mukaan uskomus on oikeutettu, jos evidenssi esittää sen epistemologisesti todennäköisenä ja uskova uskoo sen tuon evidenssin vuoksi. Mikä tahansa perususkomus on todennäköisesti totta sen evidenssin perusteella, johon uskova uskoo. Se, mikä vaikuttaa uskottavalta on uskottavaa ja hyväuskoisuusperiaatteen mukaan asioista pitäisi uskoa, että ne ovat niin kuin ne näyttävät olevan, ellei ole vastaevidenssiä. Erilaisille evidensseille tulisi Swinburnen mukaan lisäksi antaa erilainen painoarvo, tässä katsannossa oma mielikuva olisi painavampi kuin toisen todistajanlausunto.

Phillipsin Wittgenstein-vaikutteinen ajattelu ilmenee selvästi hänen ihmeargumentaatioissaan, hän keskittyy kieleen, sen viittaavuuksiin ja merkityksiin. Esimerkiksi veden muuttaminen viiniksi on hänen mielestään siinä mielessä ongelmallista, että sanat eivät kylliksi selitä tapahtumia. Viiniesimerkin substanssi ei riitä Phillipsille sen määrittelemiseen, mitä ”muuttaminen joksikin” tuossa kontekstissa merkitsee. Epistemologiset mysteerit ovat sitä paitsi Phillipsin mielestä epistemologisten käytäntöjen ulottumattomissa. Ihmeellisien asioiden ja tapahtumien kieli on siis jo meissä ja filosofian tehtävä on selventää sen kielioppia mahdollisimman paljon. Voisimme ymmärtää, mutta emme koskaan ymmärrä.

Swinburne tunnustaa kyllä uskonnollisen kielipelin oletettavan, että tiettyjen, esimerkiksi syntymän tai kuoleman kaltaisten maallisten tapahtumien tapahtuminen on kuvailtavissa ei-uskonnollisin termein, joista uskonto sitten löytää merkityksen. Ihmeen, esimerkiksi ylösnousemuksen selittämättömyys on tärkeää. Swinburne kuitenkin ajattelee, ettei kielipeli mitenkään ennusta noita tapahtumia eikä noiden tapahtumien esiintymisestä mitenkään seuraa niiden totuus. Uskonnolliset lauseet koskevat maailman uskonnollista merkitystä ja se on jotakin aivan muuta kuin mikään, mikä koskee muita tieteenaloja. Ajattelun eroavuus ilmenee siinäkin, että vaikka Swinburne pitää Phillipsin kuvauksia uskonnollisesta kielestä koherentteina, Swinburne pitää silti Phillipsin ajatuksia sikäli virheellisinä, että ne kuvailevat tavallisten kielenkäyttäjien käyttämien ilmaisujen merkityksiä.

Tutkijat ovat kritisoineet wittgensteinilaista uskonnollisen merkityksen analyysia siitä, että jos uskonnollinen kielipeli samastetaan uskonnollisten ilmausten merkityksen määrääviksi intensionaalisiksi tekijöiksi, irrotetaan samalla uskonnollinen merkitys täysin kaikista muista merkityksistä ja yhteyksistä muuhun kielelliseen esittämiseen, toisin sanoen uskonto irrotetaan rationaalisesta keskustelusta. Tällaista ajattelua on kritisoitu myös siitä, että esitettävän asian ja kielipelin välinen internaalinen sidos ei voi olla niin vahva, etteikö uskonnollisesti sitoutumaton henkilö voisi ymmärtää virheettömästi uskonnollisia ilmaisuja.

Tämä on merkittävä eroavuus Phillipsin ja Swinburnen ajattelussa. Phillipsin kritiikki kuulostaa siinä onnistuneelta, että olisi ”uskonnollisesti sitoutumattoman” henkilön aliarviointia kyseenalaistaa kyky ymmärtää mitään ”oman” viitekehyksen ulkopuolelta. On kuitenkin myös täysin mahdollista ajatella, ettei esimerkiksi ”ateistinen kielipeli” voi tavoittaa kristillisen ihmeen

olemusta, vaan käyttää pyrkimyksissään sitä ikään kuin pelkkänä illuusiona tietynlaisesta mielekkyydestä tai merkityksellisyydestä.

Ihmeargumentaatio johtaa väistämättä myös pahan ongelmaan, sillä kaikki ihmeet eivät ole yksiselitteisen positiivisia. Swinburnen on ajateltu edustavan teodikeapyrkimystä ja Phillipsin vastaavasti antiteodikeaa. Phillipsin mukaan pahan realiteetin valossa usko Jumalaan on tyhjää. Phillipsin mukaan vapauden hinta on kärsimys, mutta se on sen arvoista. Ongelmaksi jää vain se, että yksilön kärsimys ei korreloitu hänen vapaiden tekojensa seurauksiin. Swinburne puolustaa hypoteesia Jumalan luomasta ja ylläpitämästä universumista parhaiten sen yleistä rakennetta vastaavana. Maan päällä esiintyvä paha ei ole ristiriidassa tuon hypoteesin kanssa, on silti todennäköistä, että Jumala on.

Yksi Swinburnen ja Phillipsin perustavimmista eroavuuksista on suhtautuminen subjektiivisen uskonnollisen kokemuksen muodostamaan evidenssiin. Swinburnen ajattelussa subjektiivisen, uskonnollisen kokemuksen voisi kumota vain painavalla vastaevidenssillä. Lisäksi uskonnollisen kokemuksen epäilijällä olisi velvollisuus esittää vastatodisteita. Tuollaisen vahvan evidenssin puuttuessa uskonnollinen kokemus tarjoaa Jumalan olemassaoloa puolustavaa lisäevidenssiä. Phillips lähestyy uskonnollista kokemusta Proudfootin ja Schleiermacherin kautta; uskonnollinen kokemus vapauttaa riippuvuudesta metafyyysiin uskomuksiin. Phillipsin ajattelussa uskonnollinen kokemus ei kuitenkaan anna mitään immuniteettia kritiikkiä vastaan.

Swinburne on puolustanut ajatusta uskonnollisesta kokemuksesta ihmisen subjektiivisena kokemuksena Jumalasta. Swinburnen mukaan, jos jollakulla vaikuttaa olevan kokemus Jumalasta, hänen pitäisi uskoa se ja niiden, joilta tuo kokemus puuttuu, pitäisi uskoa niitä, joilla kokemus on, ellei ilmaannu muuta evidenssiä. Swinburnen uskonnollisen kokemuksen ”subjektiivisuutta” on varsin hankalaa verrata Phillipsin (Kierkegaard-vaikutteiseen) subjektiivisuuden torjuntaan, ”objektiivisuuteen” ja evidentialismin ja fideismin vertailukin voi olla käytännössä yhtä vaikeaa, koska ihmeitä puolustavasta evidenssistä, evidenssin statuksesta ja sen potentiaalisesta voimasta tai heikkoudesta ajatellaan niiden piirissä hyvin eri tavoin.

Joidenkin tutkijoiden mukaan uskonnolliseen uskoon liittyvä järkkymätön varmuus ja ehdoton luottamus koskee Jumalaan uskovan koko elämää. Samoin uskonnollisen kokemuksen valtava henkilökohtainen merkityksellisyys, sen voimakkuus, selkeys, mieleenjäävyys ja todellisuus, uskovaan vuodatettava aivan

uusi luonto ja osallisuus jumalallisesta luonnosta. Sellaista suurta varmuutta, luottamusta ja merkityksellisyyttä ei voida saada evidenssistä tai perusteluista. Usko tai ihmeet eivät ole järkeviä tai järjettömiä, koska niitä ei perustella. Kaiken merkityksellisyyden lähde ja syytä olisi tällaisessa ajattelussa mahdotonta todistaa.

Evidentialismin ja fideismin vertailukin voi olla käytännössä hankalaa, koska Swinburnen ja Phillipsin ihmeargumentaatioissa evidenssin status ja sen potentiaalinen voima tai heikkous vaikuttaisi riippuvan suhtautumisesta evidenssin vastaanottajan subjektiiviseen kokemukseen. On täysin mahdollista ajatella, että esimerkiksi kristillisillä ihmeillä on uskovan elämässä ja elämänmuodossa autonominen, tavallisesta poikkeava ja syvempi merkitys ja rooli.

Swinburnen voimakas luottamus subjektiiviseen kokemukseen ja Phillipsin subjektiivisuuden torjunta muodostavat hyvän vastinparin vertailuun. Vertailu asettuu yhteismitattomuudessaan kuitenkin hankalaan positioon; evidenssi on voimakasta sille, joka uskoo ja heikkoa sille, joka ei usko.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Ala-Prinkkilä, Jouko

2014 Todennäköisin vaihtoehto: Richard Swinburnen käsitys kristillisen teismin rationaalisuudesta. STKSJ 278. Helsinki. Diss. Helsinki.

Amesbury, Richard

2017 Fideism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Toim. Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/>.
Viitattu 4.3.2019.

Carroll, John

2016 Laws of Nature. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Toim. Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/laws-of-nature/>.
Viitattu 4.4.2019

CERN Press Release 17.5.2015

2015 LHC experiments to join forces to zoom in on the Higgs boson.
<https://home.cern/news/press-release/cern/lhc-experiments-join-forces-zoom-higgs-boson>. Viitattu 11.1.2019.

- Conee, Earl & Feldman, Richard
2004 Evidentialism: Essays in Epistemology. Oxford: Oxford University Press.
- Dougherty, Trent (Toim.)
2012 Evidentialism and its Discontents. Published to Oxford Scholarship Online: January 2012.
DOI:10.1093/acprof:oso/9780199563500.001.0001 Viitattu 1.4.2019.
- Draper, Paul
2017 Atheism and Agnosticism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Toim. Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>. Viitattu 1.11.2018.
- Encyclopaedia Britannica
s.d. Encyclopaedia Britannica. <https://www.britannica.com/>.
- Forrest, Peter
2017 The Epistemology of Religion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Toim. Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>. Viitattu 13.12.2018.
- Gaita, Raymond
2006 Dewi Phillips. *The Guardian* 21.8.2006.
<https://www.theguardian.com/news/2006/aug/21/guardianobituaries.obituaries/>. Viitattu 19.12.2018.
- Gregersen, Niels Henrik & Stenmark, Mikael
2016 Naturalism and Beyond. Religious naturalism and its alternatives. *Studies in Philosophical Theology* 59. Leuven, Paris, Bristol CT: Peeters.
- Hasker, William
2009 Analytical Philosophy of Religion. – *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Toim. W. J. Wainwright. New York: Oxford University Press.
- Helenius et al.
2003 Uskonnonfilosofia. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY.
- Holland, R. F.
1989(1965) *The Miraculous. – Miracles*. Toim. Richard Swinburne. New York: Macmillan Publishing Company.
- Hume, David
1999(1748) *An Enquiry Concerning Human understanding*. Batoche Books.
<https://ebookcentral-proquest-com.libproxy.helsinki.fi/lib/helsinki-ebooks/reader.action?docID=3117728&ppg=3>. Viitattu 4.4.2019.

- James, William
1981(1902) Uskonnollinen kokemus. Arvi A. Karisto Oy:n kirjapaino:
Hämeenlinna.
- Juti, Riku
2001 Johdatus metafysiikkaan. Helsinki: Gaudeamus Kirja Oy.
- Kirjavainen, Heikki
2003 Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana. – Uskonnonfilosofia. Toim.
Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami
2016 Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties. Switzerland:
Macmillan & Palgrave.
- Koistinen, Timo
2001 Usko ja tiedollinen oikeutus. STKSJ 229. Vammala: Vammalan
Kirjapaino Oy.
- Koistinen, Timo
2003 Filosofinen teismi ja uskonnon Jumala. – Uskonnonfilosofia. Toim.
Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY.
- Koistinen, Timo
2014 Kontemplatiivinen filosofia. Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian
näkökulmia. STKSJ 279. Vantaa: Multiprint Oy.
- Kojonen, Rope
2015 Ihmeet ja luonnonlait: onko ristiriitaa? Areiopagi.
<https://www.areiopagi.fi/2015/10/ihmeet-ja-luonnonlait-onko-ristiriitaa/>. Viitattu 25.11.2018.
- Kojonen, Erkki Vesa Rope
2016 The Intelligent Design Debate and the Temptation of Scientism. London
and New York: Routledge.
- Kojonen, Rope & Visala, Aku
2016 Tiedeusko 2000-luvulla. – Tiedeusko ja todellisuuden rajat. Toim.
Mikael Stenmark. Helsinki: Kirjapaja.
- Korpela, Sampsa
2016 Ajaton vai ajallinen Jumala? William Lane Craigin näkemys Jumalan ja
ajan suhteesta modernin fysiikan teorioiden näkökulmasta. Helsingin
yliopisto. Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma.
<https://helda.helsinki.fi/handle/10138/163448>. Viitattu 4.4.2019.
- Launis, Veikko
2010 Relativismi–Johdanto. – Etiikan lukemisto. Toim. Markku Oksanen,
Veikko Launis ja Seppo Sajama. Helsinki: Gaudeamus Helsinki
University Press.

- Martin, Michael (Toim.)
2010 Ateismi. Tampere: Vastapaino.
- Marty, Elsa J. & Taliaferro, Charles (Toim.)
2010 Dictionary of Philosophy of Religion. New York and London: The Continuum International Publishing Group.
- Mavrodes, George I
2009 Miracles. – The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. Toim. W.J. Wainwright. New York. Oxford University Press.
- McGrew, Timothy
2019 Miracles. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Toim. Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/>. Viitattu 15.4.2019.
- Määttänen, Pentti
1995 Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Nagasawa, Yujin
2017 Miracles: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Nielsen, Kai & Phillips, D. Z.
2005 Wittgensteinian fideism? London: SCM Press.
- Palonen, Vesa
2015 Näin lasket ihmeen todennäköisyyden. Areiopagi.
<https://www.areiopagi.fi/2015/10/nain-lasket-ihmeen-todennakoisyyden/>. Viitattu 23.1.2019.
- Papineau, David
2016 Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Toim. Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>. Viitattu 23.11.2018.
- Peterson et al.
2003 Religion and Religious Belief. Toim. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach ja David Basinger. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, D. Z.
1967 Religion and Understanding. Oxford: Blackwell.
- Phillips, D. Z.
1970 Faith and Philosophical Enquiry. London: Routledge & Kegan Paul.
- Phillips, D. Z.
1988 Faith After Foundationalism. London and New York: Routledge.

- Phillips, D. Z.
1996 Introducing Philosophy. The Challenge of Scepticism. Oxford and Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Phillips, D. Z.
2000 Miracles and Open-Door Epistemology. – Recovering Religious Concepts. Toim. D. Z. Phillips. *Swansea Studies in Philosophy*. London: Palgrave Macmillan. <https://link-springer-com.libproxy.helsinki.fi/book/10.1057/9780230595637>
Viitattu 1.4.2019.
- Phillips, D. Z.
2001 Religion and the Hermeneutics of Contemplation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pietarinen, Juhani & Poutanen, Seppo
2005 Etiikan teorioita. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press
- Pihlström, Sami
2000 Usko ja evidenssi. – Jumala, logiikka ja evidenssi. Uskonnonfilosofian tarkasteluja historiallisten ja modernien aiheiden pohjalta. Toim. Mirja Aukee-Peiponen ja Heikki Kirjavainen. Helsingin yliopiston Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 16. Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Pihlström, Sami
2001 Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 227. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Pihlström, Sami
2002 Kokemuksen käytännölliset ehdot: kantilaisen filosofian uudelleenarviointia. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pihlström, Sami
2003 Tieteen ja uskonnon käytännöt – relativismin ongelman äärellä. – Uskonnonfilosofia. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY.
- Pihlström, Sami
2010 Uskonto ja elämän merkitys. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 267. Vantaa: Multiprint Oy.
- Pihlström, Sami
2013 Pragmatic Pluralism and the Problem of God. *American Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Pihlström, Sami
2016 Pahan ongelma. Luentosarja Helsingin yliopistossa 2016.
- Pihlström, Sami
2018 Ota elämä vakavasti. Negatiivisen ajattelijan opas. Helsinki: Ntamo.

- Purtill, Richard L.
1989(1978) *Miracles: What if they happen? – Miracles*. Toim. Richard Swinburne. New York: Macmillan Publishing Company.
- Pyhä Raamattu
1992 Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.
- Rauhala, Eero
s.d. Esitelmä fysiikan todellisuudesta. Tähtitieteellinen yhdistys Ursa ry.
<https://www.ursa.fi/yhd/komeetta/esitelma/FysiikanTodellisuus.htm>. Viitattu 23.1.2019.
- Rea, Michael C.
2003 *World Without Design. The Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, William L.
2009 *Divine Power, Goodness, and Knowledge. – The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Toim. W.J Wainwright. New York. Oxford University Press.
- Räisänen, Heikki
2011 *Mitä varhaiset kristityt uskoivat*. Helsinki: WSOY.
- Savuoja, Ari
2007 *Mikä on ihme ja mitä ihmeistä voidaan tietää? Keskustelu ihmeistä uusimmassa englantilaisessa uskonnonfilosofiassa*. Helsinki. Diss. Helsinki: Multiprint Oy.
- Sherry, Patrick
2006 Professor D. Z. Phillips. Independent 9.8.2006. URL = <https://www.independent.co.uk/news/obituaries/professor-dz-phillips-411095.html/>. Viitattu 1.12.2018.
- Skogholt, Arne
2018 *Att analysera och utvärdera relationen mellan vetenskap och religion. – Filosofiska metoder i praktiken*. Toim. Mikael Stenmark, Karin Johannesson, Francis Jonbäck ja Ulf Zackariasson. Uppsala Studies in Philosophy of Religion 5. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1183193/FULLTEXT01.pdf>. Viitattu 1.4.2019.
- Stenmark, Mikael
2016 *Tiedeusko ja todellisuuden rajat. Luonnontiede, etiikka ja uskonto*. Helsinki: Kirjapaja.

- Stenmark et al.
 2018 Filosofiska metoder i praktiken. Toim. Mikael Stenmark, Karin Johannesson, Francis Jonbäck ja Ulf Zackariasson. *Uppsala Studies in Philosophy of Religion* 5. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1183193/FULLTEXT01.pdf>. Viitattu 1.4.2019.
- Swinburne, Richard
 1970 The Concept of Miracle. London and Basingstroke: Macmillan and Co Ltd.
- Swinburne, Richard
 1977 The Coherence of Theism. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (Toim.)
 1989 Miracles. New York: Macmillan Publishing Company.
- Swinburne, Richard
 1996 Is There a God? Oxford and New York: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard
 1998 Providence and the Problem of Evil. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard
 2003 The Resurrection of God Incarnate. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard
 2008 Was Jesus God? Oxford and New York: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard
 2013 Mind, Brain, & Free Will. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard
 s.d. Richard Swinburne – Short Intellectual Autobiography. University of Oxford. <<http://users.ox.ac.uk/~orie0087/>>. Viitattu 13.1.2019.
- Taliaferro, Charles
 1998 Contemporary Philosophy of Religion. Massachusetts and Oxford: Blackwell Publishing.
- Taylor, Charles
 2007 A Secular Age. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University.
- Tieteen termipankki
 s.d. Tieteen termipankki. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Termipankki:Etusivu>.

Työrinoja, Reijo

1984 Uskon kielioppi: uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludvig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa. STKSJ 141. Helsingin yliopisto. Diss. Helsinki.

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku

2011 Johdatus uskonnonfilosofiaan. Tallinna: Raamatutrükikoda.

Vainio, Olli-Pekka

2016 Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities. London: Routledge.

Vikström, Björn

2003 Usko ja ymmärtäminen: hermeneuttinen totuudenetsintä.

– Uskonnonfilosofia. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY.

Visala, Aku

2018 Vapaan tahdon filosofia. Gaudeamus. Tallinna: Printon Trükikoda.